VISIT…

УДК 1/14
ББК 87.3
Ш 73

Редакционная коллегия серии «Civitas Terrena»

Баньковская С. П., Камнев В. М., Мельников А. П., Филиппов А. Ф. (*председатель*)

Ответственный редактор: Филиппов А. Ф.

© Издательство «Владимир Даль», серия «Civitas Terrena»(разработка, оформление), 2005 (год основания), 2006
© Д. В. Кузницын, перевод с немецкого, 2006
© А. Ф. Филиппов, статья, 2006
© А. П. Мельников, оформление, 2006
© П. Палей, дизайн, 2006

ISBN 3-8147-0017-1
ISBN 5-9900557-2-2

КРИТИКА ЛЕВИАФАНА

I

Шмитт писал о Гоббсе несколько раз в течение почти полувека. Первое существенное рассуждение мы находим в «Диктатуре» (1921 г.), последнее — в примечаниях к самой поздней прижизненной версии «Понятия политического» (1963 г.). Но только книгу «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса», готовя ее переиздание, он назвал сочинением *эзотерическим*. Нам уже приходилось цитировать его предисловие, подписанное именем *капитана Бенито Серено*[1]. И все-таки нелишне еще раз прислушаться к тому, как он *готовит* будущего читателя:

«Осторожно!

[1] Бенито Серено — главный герой одноименной повести Г. Мелвилла. О значении этой фигуры для Шмитта см.: *Филиппов А. Ф.* Карл Шмитт: расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 261–262.

Ты уже, наверное, что-то слышал о великом Левиафане, и тебя тянет почитать эту книгу? Осторожно, любезнейший! Это книга совершенно эзотерическая, и ее имманентная эзотерика увеличивается по мере того, как ты в нее вчитываешься. Так что лучше убери-ка ты от нее руки! Положи ее обратно, на место! Не хватайся за нее снова, не прикасайся к ней пальцами, даже если они вымыты и ухожены или, в духе времени, измазаны кровью! Подожди, не встретится ли тебе эта книга вновь и не окажешься ли ты среди тех, кому она открывает свою эзотерику! [...] *Fata libellorum* и *fata* их читателей таинственным образом связаны воедино. Я говорю это тебе совершенно дружески. Не устремляйся в *arcana*, но подожди, покуда тебя должным образом введут и допустят. Иначе у тебя может случиться вредный для здоровья приступ ярости, и ты попытаешься разрушить нечто такое, что находится по ту сторону всякой разрушимости. Это было бы не благо для тебя. Итак, убери от нее руки и положи книгу на место! Искренний твой друг Бенито Серено»[1].

[1] Цит. по: *Maschke G.* Zum «Leviathan» von Carl Schmitt // Schmitt Carl. Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Mit einem Anhang sowie mit einem Nachwort des Herausgebers. Köln: Hohenheim, 1982. S. 243–244.

Что *так* от чтения не отвращают, что *такое* предостережение есть род соблазна, достаточно очевидно. Не менее очевидно и другое: политическое сочинение, представленное на суд *публики*, едва ли может быть эзотерическим. Шмитт внятно ставит акцент: «не устремляйся в *arcana*» значит для всякого, кто читал его сочинения начала 20-х гг., «не ставь себя на место государя или государева советника, владеющего тайной техникой власти». Правда, книги таких рецептов были всегда предназначены немногим, тогда как политические сочинения позднейшей поры были именно публичными[1]. Что значит «быть публичным»? Это значит «быть для публики», публика и есть совокупность потенциальных читателей. Но не только читателей! Публика формируется из тех, кто вовлечен, хотя бы только на уровне *обсуждения*, в дела публичные, государственные — *res publica*. Это предполагает, однако, такую конструкцию государственности, в которой основное место занимает сознательный гражданин. Политическое сочинение может быть написано для сознательного гражданина, который пользуется им как ресурсом осмысления событий политической жизни. Осмысле-

ние политических событий[1] может быть основанием политического действия, и поэтому политическое сочинение есть также ресурс гражданской активности. Конструкция государственности, опирающаяся на сознательного — свободного, просвещенного, информированного — гражданина, отнюдь не единственно возможная. В истории бывали и другие конструкции; собственно, эзотерика тайного — как раз для этих, других.

Случаются, впрочем, эпохи перехода. В книжке «Римский католицизм и политическая форма» Шмитт критикует философию Просвещения: «Покуда идея гуманности сохраняла изначальную силу, ее представители также находили мужество осуществлять ее с негуманным величием. Гуманно-гуманитарные философы XVIII в. проповедовали просвещенный деспотизм и диктатуру разума. На том, что они репрезентируют идею гуманности, они основывают свой авторитет и свои тайные общества, строго эзотерические связи. Негуманное превосходство над непосвященными, над средним человеком и всеобщей массовой демократией заключено в этой эзотерике, как и во всякой другой. Кто еще ощущает в себе сегодня такое мужество?»[1]. Сегодня, продолжает Шмитт, такого мужества нет больше ни у кого. А в обществе, где его нет, не будет уже ни *arcana*, ни иерархии, ни тайной дипломатии, «вообще никакой политики, потому что всякая большая политика предполагает „*arcanum*“... Дозволено ли еще будет иметь хотя бы деловые и производственные тайны? Особенно сочувственно тайны такого рода будут, видимо, приниматься экономико-техническим мышлением, и в этом-то как раз, возможно, и заключено начало новой, неконтролируемой власти»[2].

Итак, тайному все-таки находится место в современном мире, например, как производст-

---

Тайна была одним из важнейших аспектов правления и управления. «Основным грехом Макиавелли, должно быть, стали поэтому не его идеи, но то, что их опубликовал. Потому что публикация знания, которое по своей природе не может не быть тайным, действует саморазрушительно. Лишь Гоббс решительно перестроится с подачи советов государям (что следует в определенных обстоятельствах утаивать) на публичность». *Luhmann N.* Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. S. 99.

[1] О понятии политического события см.: *Филиппов А. Ф.* Пространство политических событий // Полис. 2005. № 1.

[1] *Шмитт К.* Политическая теология. Цит. соч. С. 147.

[2] Там же. С. 148. Перевод исправлен.

венной тайне. Вообще, признать необходимость тайного можно в силу технической необходимости. Политическое же участие граждан во всех подробностях государственной жизни — хотя бы только в форме наблюдения за нею, в форме идентификации логической конструкции совершающихся событий как событий собственно политических — невозможно по причинам вполне прозаическим, *техническим*. Механизм не терпит не только неквалифицированного вмешательства, но и неквалифицированного наблюдения, а неквалифицированным может считаться всякий, кто не имеет начальственных полномочий и не является узким специалистом-техником. Иначе говоря: если признается техническая необходимость тайны, то признается и эзотерический характер знания и умения технолога-управленца. Он может то, чего не могут многие, пусть даже они являются гражданами формально полноправными, образованными и ответственными. Подобно тому как формальное совершеннолетие позволяет человеку претендовать на получение водительских прав, но само по себе не является гарантией умений и навыков водителя, так нравственно-политическое совершеннолетие, которое Кант определяет как способность пользоваться своим разумом без постороннего руководства, отнюдь не означает технической

компетентности и состоятельности во всех вопросах правления и управления. Тогда утверждения Шмитта об имманентной эзотерике его книги становятся немного более понятными. Она не может быть собранием рецептов ни для тех, кто владеет техникой, ни для тех, кто им подвластен. Возможно, она эзотерична в другом смысле, ибо открывает просвещенному человеку страшную тайну *бессилия*, осознаваемого с тем большей, трагической остротой, чем более просвещен, сознателен ее читатель. Впрочем, к этому нам еще предстоит вернуться в конце статьи.

Кант, как известно, не питал иллюзий относительно просвещенности современной ему публики: на то, чтобы просвещение состоялось, говорил он, требуется длительное время. Для просвещения требуется свобода, и «*публичное* применение своего разума всегда должно быть свободным»[1]. Однако же *частное* применение разума «нередко может быть очень ограничено»[2], причем частное-то как раз и есть, по Канту, пользование разумом на гражданском посту или по службе. «Для многих

[1] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М.: АО Kami, 1994. С. 131.

[2] Там же.

дел, в которых заинтересовано сообщество, необходим определенный *механизм*, благодаря которому некоторые члены сообщества вели бы себя сугубо пассивно, дабы они посредством *искусственно созданного* единодушия были правительством направляемы к целям публичным или, по меньшей мере, удерживаемы от разрушения оных»[1]. Где есть механизм, там должна быть и техника. Техника, заметим, двоякого рода: во-первых, она нужна для обслуживания механизма, обеспечивающего искусственное единодушие; во-вторых, она нужна для нерассуждающего выполнения обязанностей на государственной службе. Что означает эта техническая необходимость и техническая компетенция в общей конструкции социальности?

Уже Руссо самым решительным образом оспорил традиционные претензии правящих (будь то государи или их бюрократы) на особое положение: все они суть не более, чем уполномоченные суверена, говорил он, притязания на личный суверенитет или репрезентацию суверена — узурпация одному только подлинному

[1] *Kant I.* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung // Там же. С. 132 (имеющийся русский перевод в этой части совершенно непригоден). Курсив наш.

Суверену, то есть народу, принадлежащих прав. Но, исследуя вопрос о правительстве более подробно, Руссо приходит к следующему заключению: народу принадлежит только законодательная власть, исполнительная же власть ему не принадлежит и принадлежать не может. Правительство, говорит он,— это особый организм в государстве, он отличается и от народа как совокупности индивидов, то есть подданных, и от народа в его единстве общей воли, то есть суверена. Будучи посредником между сувереном и подданными, он должен жить «действительной жизнью, отличающей его от организма Государства», «обладать отдельным *я*, чувствительностью, свойственной его членам, силой, собственной волей, направленной к его сохранению. Это отдельное существование предполагает Ассамблеи, Советы, право обсуждать дела и принимать решения, всякого рода права, звания, привилегии, принадлежащие исключительно государю и делающие положение магистрата тем почетнее, чем оно тягостнее»[1]. Сущностная — непосредственно не видимая и постигаемая только разумом — самотождественность Суверена, субъекта общей воли, оборачивается *чисто эмпи-*

[1] *Руссо Ж. Ж.* Об Общественном договоре. М.: Канон-Пресс-Ц, 1998. С. 249–250.

рически очень внятным различением правящих и управляемых. Привилегии внешним образом обозначают это особое положение небольшой группы, живущей «действительной жизнью», отличной от «организма государства», обладающей собственной волей и стремлением к самосохранению.

В XIX в. идейными продолжателями Руссо вопрос ставится еще более радикально: между народом и правительством вообще *нет различий*, даже техническое умение не говорит о минимальном превосходстве правящих. По горячим следам Парижской Коммуны Маркс пишет об этом так: «Коммуна образовалась из выбранных всеобщим избирательным правом по разным округам Парижа городских гласных. Они были ответственны и в любое время сменяемы. Большинство их состояло, само собой разумеется, из рабочих или признанных представителей рабочего класса. Коммуна должна была быть не парламентарной, а работающей корпорацией, в одно и то же время и законодательствующей, и исполняющей законы. Полиция, до сих пор бывшая орудием центрального правительства, была немедленно лишена всех своих политических функций и превращена в ответственный орган Коммуны, сменяемый в любое время. То же самое — чиновники всех остальных отраслей управления.

Начиная с членов Коммуны, сверху донизу, общественная служба должна была исполняться за *заработную плату рабочего*»[1]. Маркс специально обращает внимание на то, что это *радикально новая* форма, которую не следует путать с чем-то уже бывшим, привычным. Коммуна «ломает современную государственную власть»[2], коммунальное устройство могло бы «вернуть общественному телу все те силы, которые до сих пор пожирал этот паразитический нарост, „государство“, кормящийся на счет общества и задерживающий его свободное движение»[3]. Маркс уподобляет коммунальное устройство *предприятию*, которое подыскивает себе подходящего человека на подходящее место, а если и ошибается, то быстро исправляет ошибку.

Ленин в начале XX в. судит так же применительно к Советам, возникшим во время революции 1905–1907 гг. Через десять лет он пишет книгу «Государство и революция», значительную часть которой занимают обширные цитаты из Маркса и Энгельса. И здесь то же

[1] *Маркс К.* Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1960. С. 342.

[2] Там же. С. 344.

[3] Там же. С. 345.

самое: Советы, как и Коммуна,— новая форма государственности, то есть не освоение победившим классом существующей государственной машины, но полный слом и замена ее *самоорганизацией народа*. В этой ситуации чиновничество лишается привилегий. Его особое положение не может быть основано ни на чем. Ленин пишет: «Капиталистическая культура *создала* крупное производство, фабрики, железные дороги, почту, телефоны и пр., а *на этой базе* громадное большинство функций старой „государственной власти“ так упростилось и может быть сведено к таким простейшим операциям регистрации, записи, проверки, что эти функции станут вполне доступны всем грамотным людям, что эти функции вполне можно будет выполнять за обычную „заработную плату рабочего“, что можно (и должно) отнять у этих функций всякую тень чего-либо привилегированного, „начальственного“»[1]. Техника здесь не просто расколдована, она представлена как простая совокупность простых операций. Здесь не остается места надменному знатоку тайн! Уничтожение привилегий для Маркса и Ленина столь же важно,

[1] *Ленин В. И.* Государство и революция // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. М.: Политиздат, 1974. С. 44.

как для Руссо — их сохранение: самоуправление народа действительно возможно, говорят они, без образования особых корпораций. Знаменитая кухарка, способная управлять государством, принадлежит как раз этой теоретической схеме.

Современник Ленина Макс Вебер, напротив, полагал, что самой внятной тенденцией эпохи является обретение диктаторской власти *бюрократией*, то есть *аппаратом*, а не пролетариатом. Дело в том, что аппарат владеет предметными знаниями, необходимыми для работы предприятия. Предприятиями же, по Веберу, являются и государство, и фабрика, и научная лаборатория, и даже церковь как «предприятие спасения». Техника не столь проста, чтобы отказывать специалистам в особом функциональном месте. В знаменитой лекции «Социализм», прочитанной в 1918 г., Вебер в разных контекстах проводит одну и ту же мысль: ни в управлении промышленным предприятием, ни в управлении государством без квалифицированных специалистов, обученных тому, чтобы совершать операции куда более сложные, чем те «простейшие», к которым, как мы видели, сводил перед Октябрьской революю-

[1] См.: *Weber M.* Der Sozialismus // Weber M. Zur Politik im Weltkriege. Schriften und Reden 1914–

цией Ленин всю управленческую деятельность, обойтись невозможно[1]. Так оно и получилось: объявленное строительство социализма не изменило общей тенденции, и то значение, какое специалист, *техник* получает в идеологии и практике социальной и политической жизни начала XX в., невозможно оценить слишком высоко. Но тогда — вопреки каноническим сочинениям социалистов — техник и техника становятся отдельной политической темой, особенно болезненной ввиду радикально-имманентистской конструкции социальности. Различие социалистических и либеральных воззрений не играет здесь существенной роли. Если считать государство не более чем машиной, в которой действуют также не более чем машины и совершаются процессы, поддающиеся описанию как цепочки технологических операций, только поверхностный взгляд уловит здесь одну лишь проблему эффективности. Доверие технику, признание его решений, истоки целеполагания, культурно-политический

1918. Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe I/15. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 304–326, особенно S. 318–319. См. также в русском переводе в кн.: *Вебер М.* Политические работы. М.: Праксис, 2003. С. 300–342.

смысл рациональной деятельности — вот что заботит проницательные умы.

II

Проблеме техники Шмитт посвятил знаменитую речь «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций»[1]. Он рассмотрел в ней «четыре великих, простых, эпохальных шага», сделанных «европейским духом» за четыре последних века. Каждый шаг и каждый век — перемещение *центра* от одной «области» или «сферы» к другой: от теологической к метафизической, далее — к гуманитарно-моральной и, наконец, к экономической. В отличие от контовского «закона трех стадий», речь идет об *эмпирическом*, историческом наблюдении того, что происходило в Европе, начиная с XVI в. Каждая из этих областей, утверждал Шмитт, первоначально рассматривалась как политически нейтральная сфера

[1] См.: *Schmitt C.* Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen // Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot, 1963. Nachdruck, 1987. S. 79–95. Перевод см.: *Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 47–56.

взаимопонимания, но затем оказывалась средоточием основных политических противостояний. И немудрено: если считать, что надо *прежде всего* навести порядок в теологических вопросах, а остальное как-нибудь уладится, то не только центром внимания оказывается теология, но и *политическое* противостояние приводит к *религиозным войнам*. Точно так же обстоит дело, например, с экономикой. Главными вопросами объявляются хозяйственные, главный интерес руководящих элит — экономический. И вот уже нет религиозных войн, а есть войны хозяйственные. Итак, надежды XIX в. на то, что сфера экономики окажется политически нейтральной, оказались несостоятельными. Но движение продолжается, теперь (то есть в первой трети века двадцатого) такую нейтральную область рассчитывают найти в технике. «Конечно, уже в XIX в. технический прогресс становится таким поразительным, а социальные и хозяйственные ситуации меняются столь быстро, что все моральные, политические, социальные и экономические проблемы захватываются реальностью этого развития техники. Под совершенно завораживающим действием все новых поразительных изобретений и открытий возникает религия технического прогресса, для которой все остальные проблемы разрешаются сами собой именно благодаря техническому прогрес-

су... Магическая религиозность переходит в столь же магическую техничность. Так с самого начала двадцатое столетие оказывается не только веком техники, но и веком религиозной веры в технику. Его часто называют веком техники, но это лишь предварительная характеристика всей ситуации, и вопрос о значении берущей верх техничности следует сначала оставить открытым»[1]. Шмитт говорил, что техника, поскольку она может служить любому, отнюдь не нейтральна, что попытки найти именно в области технического то нейтральное поле, где уже не действуют политические противоположности, обречены на провал так же, как провалились все прошлые попытки объявить такой нейтральной областью экономику или разумные принципы гуманности. «Если сегодня многие люди еще ждут от технического усовершенствования также и гуманитарно-морального прогресса, то они тем самым только вполне магическим образом связывают технику и мораль и при этом еще несколько наивно всегда только предполагают, что великолепный инструментарий современной техники будет использован лишь в ее собственном смысле, то есть, говоря социологически, что сами они станут господами

[1] *Schmitt C.* Das Zeitalter der Entpolitisierungen und Neutralisierungen. Op. cit. S. 83–84.

этого устрашающего оружия и могут притязать на чудовищную власть, которая с ним связана. Но сама техника остается, если можно так сказать, культурно слепой... Надежда, что из технического изобретательства разовьется политический господствующий слой, до сих пор не исполнилась»[1].

Этот вывод необходимо додумать до конца. Если техника культурно слепа, то что значит притязание и надежда на обладание той техникой власти, которая предполагает готовность признавать тайны даже и в наше время? Где культурный источник целеполагания при использовании совершенного средства? И, что еще важнее, где культурный источник *признания* за кем-то другим (человеком, группой людей, социальным слоем) прав на исключительное владение совершенным средством, каким и является современная техника? — Можно было бы сказать, что такое признание не требуется, однако это-то как раз противоречило бы конструкции государства сознательных граждан! Можно было бы сказать, что конструкция государства такого рода не предполагает сознательных граждан. Но тогда откуда рекрутируются техники, и что тогда значит современная техника? Ведь совершенствование техники,

[1] Ibid. S. 91.

как и применение техники, требует *разума*, и преимущества специалиста, с технической точки зрения, суть преимущества более развитого и компетентного, в этом смысле: более разумного — над менее разумным. Но эти различия носят сугубо *количественный* характер. Чуть ранее, чем доклад Шмитта появилась — поначалу тоже в виде доклада — последняя работа Макса Шелера «Положение человека в Космосе». Шелер заостряет положение об однородности технического разума. Между умным шимпанзе, говорит он, и Эдисоном (взятым, разумеется, только как техник) разница — сугубо количественная[1]. Но похож ли разумный, даже ограниченно разумный, гражданин на умного шимпанзе под началом правителя-Эдисона? Утопическим (или антиутопическим) сочинениям, содержащим рассуждения на такого рода темы, в эти годы несть числа. Однако Шмитт указывает на главную проблему: совершенство средств не замещает необходимость целеполагания, а целеполагание вовсе не обязательно должно опираться на доводы технического ра-

[1] См.: *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 52 (Шелер говорит, собственно, о *различии в степени*: степени умелости, техничности).

зума. Но тогда и политическая солидарность, и политический выбор, и политическая лояльность не могут не находиться в высшей степени напряженном отношении к необходимой и неизбежной технической составляющей управления — как в отношении самих управленческих решений и средств их реализации, так и в отношении конкретных персон, эти решения принимающих и проводящих.

Значит, дело не просто в имманентистской конструкции социальности. Дело еще и в том, что эта конструкция сопряжена с идеей технического разума, равномерно распределенного как человеческая способность среди всех граждан и к тому же являющегося их единственной интеллектуальной способностью, находящей себе применение и в повседневных заботах, и в совершенствовании орудий, и в управлении государством. Эта конструкция столь же соблазнительна, сколь и опасна, и Томас Гоббс был первым, кто опознал и ее соблазны, и ее опасности. Гоббс, говорит Шмитт, включил в образ государства-Левиафана «черты грандиозной машины. Но именно поэтому его понятие государства становится существенным фактором в великом четырехвековом процессе, в ходе которого с помощью технических идей произошла всеобщая „нейтрализация“ и, в частности, государство превратилось в нейтральный технический инструмент»[1]. Рассмотрим эту конструкцию немного более подробно.

III

Граждане государства, которое Гоббс уподобляет Левиафану, разумны, расчетливы, эгоистичны и договороспособны. Они, как утверждает Гоббс, изначально находились в *естественном состоянии*. Но это состояние не могло не превратиться в войну всех против всех. А поскольку силы и способности у всех людей примерно равны, в войне не может быть победителя. И вот, чтобы прекратить убийственные распри, люди заключают договор. Этот договор, в отличие от «государственных договоров», представлявших собой форму весьма обычного в Средние века приглашения князей на правление, не предполагает никаких готовых величин: его не заключают с одной стороны народ, а с другой — приглашаемый править суверен. Ни народа, ни суверена еще нет в момент заключения

[1] См. у Шмитта: «Решающий момент такой мыслительной конструкции состоит в том, что договор этот (в отличие от того, как дело обстояло по средневековым представлениям) не касается уже наличествующего, созданного Богом сообщества [Ge-

договора, как нет и образующих народ граждан. Общественный договор — это *абсолютное учредительное событие*: до него не было ничего, что относилось бы к гражданской истории[1]. Это учредительное событие само по себе не наблюдаемо, оно входит в логическую конструкцию социальности как идея абсолютного начала, а в логическую конструкцию абсолютного учредительного события входит абсолютное иное социальности. Та самая война всех против всех, которая не просто морально порицается, но и теоретически отрицается почти всеми позднейшими теоретиками общественного договора, не может и не должна быть доказана как историче-

---

meinwesen] и уже существующего природного порядка, что государство, как некий порядок и сообщество, есть продукт человеческого разума и творческой силы и вообще впервые возникает только благодаря договору» (Наст. изд. С. 148).

[1] Гоббс полностью сознает логически-условный характер своих построений: «Никакое рассуждение не может закончиться абсолютным знанием прошлого или будущего факта, ибо, что касается знания факта, то оно дано прежде всего в ощущении, а затем в памяти. А что касается знания последствий, которое, как я раньше сказал, называется наукой, то оно не абсолютно, а условно. Ни один человек не может узнать путем рассуждения, что *это* или *то* есть, было или будет, что было бы абсолютным знанием, а лишь,

ский факт, демонстрирована в качестве события или цепочки событий: битв, стычек и прочих конфликтов, которые якобы действительно подвели к общему решению договариваться[1]. Договариваются же они о том, что каждый отказывается от своего «естественного» права на все и уступает право карать преступления особому лицу (или группе лиц), Суверену, с тем, однако, условием, что и другие поступят так же. С самим же Сувереном договоров никто не заключа-

---

что если *это* есть, то и *то* есть; если *это* было, то и *то* было; если *это будет*, то и *то* будет. Это условное знание, причем не последовательности вещей, а лишь последовательности имен вещей» (Левиафан, кн. 1, гл. VII). Цитируется по изданию: *Гоббс Т.* Соч. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 48–49. Шрифтовое оформление исправлено.

[1] См. у Шмитта: «Суверенное представительное лицо есть что-то несоизмеримо большее, нежели то, чего могла бы достичь совокупная сила всех участвующих в консенсусе отдельных воль. Возрастающий страх индивидуумов, дрожащих за свою жизнь, конечно, вызывает появление Левиафана, некой новой власти, но он скорее заклинает появление нового Бога, а не творит его. Поэтому новый Бог трансцендентен всем отдельным партнерам по договору, а также всей их совокупности, – конечно, трансцендентен только в юридическом, а не в метафизическом смысле» (Наст. изд. С. 150).

ет, поэтому он, будучи гарантом всех прочих договоров, сам не нуждается в гарантиях: он им трансцендентен[1]. Поэтому расторгнуть договор между собой граждане не могут: его соблюдение гарантировано Сувереном; расторгнуть же договор с ним они не могут, потому что не с ним его заключали.

Разумеется, мы находим у Гоббса некоторые аргументы, используемые для подтверждения тезиса о первоначальном состоянии войны и заключении общественного договора. Однако их историческая сомнительность должна была давно уже превратить его теорию в бесполезный хлам. Этого не произошло, потому что важна здесь логическая сторона его позиции. Он принимает важное теоретическое решение, которое лишь отчасти маскирует ссылками на *реальное положение дел*. «Большинство из тех, кто писал когда-либо о государстве, исходят так или иначе из предположения ... о том, что человек есть животное, способное от природы к жизни в обществе. Греки говорят ξωον πολιτικον (существо, живущее в государстве). На этом основании они строят учение о государстве таким образом, что, по их представлениям, для сохранения мира и управления всем родом человеческим нужно только, чтобы люди согласились на некоторые условия договора, которые

они называют законами. Эта аксиома, хотя и принимаемая большинством, тем не менее ложна, и ошибочность ее исходит из слишком несерьезного отношения к человеческой природе»[1]. На самом деле люди изначально боятся друг друга, утверждает Гоббс. В знаменитом втором примечании ко второму параграфу первой главы первой книги трактата «О гражданине» он дает исчерпывающие разъяснения: «Я понимаю под словом „страх“ определенное предвидение будущего зла. Я отнюдь не считаю [стремление к] бегству единственным свойством страха. Тот, кто испуган, склонен также к недоверию, подозрительности, чуткому вниманию, предосторожностям, которые позволили бы не бояться»[2]. Фундаментальный страх представляет собой, иными словами, не событие (испуг), но состояние, подобно тому, как и война, по Гоббсу, это не битва (событие), но состояние (постоянно сказывающаяся воля к борьбе путем сраже-

[1] См.: *Гоббс Т.* О гражданине, I, 2. Цит. соч. Т. 1. С. 284–285.

[2] Мы цитируем по англоязычной версии трактата *De Cive*, переведенного с латыни самим Гоббсом. Электронную версию см.: http://www.constitution.org/th/decive01.htm#002. Русский перевод латинской версии см.: Там же. С. 287–288.

ния[1]). Этот страх, в сущности, непреодолим: в том же примечании Гоббс *проговаривается*: мы закрываем двери, ложась спать, говорит он, мы берем оружие, отправляясь путешествовать: разве о догосударственном состоянии здесь речь? Конечно, нет. И все-таки взаимная враждебность людей слишком велика, чтобы мы всякий раз без опасений доверили другому жизнь и собственность.

Откуда же берется эта враждебность? Гоббс говорит (в главе XVII, открывающей вторую, главную часть «Левиафана»), что ее источником являются *естественные страсти*, увлекающие нас к пристрастию, гордости и мести. Разумно было бы следовать естественным законам, то есть справедливости, скромности, милосердию, но они противоречат естественным страстям, а без страха понести наказание никто не откажется от преимуществ, какие дает их нарушение. Правда, Гоббс называет среди человеческих страстей

[1] См.: *Гоббс Т.* Левиафан. Гл. XIII. Цит. соч. Т. 1. С. 95. Гоббс уподобляет войну сырой погоде: о последней мы судим не по тому, что раз или два прошел дождь, но в ожидании дождя много дней подряд. Понятие войны предполагает понятие времени, говорит он, и вводит столь знакомую социологам категорию *ожидания*.

(в главе VI «Левиафана») и благоволение, и доброту, и великодушие, и даже любознательность, присущую из всех живых существ одному только человеку. Почему же не эти страсти берут верх? Все дело в том, что человек действует не только на основании страсти, но на основании обдумывания предвидимых последствий своих действий. В зависимости от того, *что* оказывается в конце цепочки таких следствий, он может говорить о видимом добре или зле. И, приобретая таким образом опыт, человек стремится не к одному только *событию* удовлетворения, но «к тому, чтобы навсегда обеспечить удовлетворение своих будущих желаний. Вот почему произвольные действия и склонности всех людей имеют целью не только добывание, но и обеспечение благополучной жизни и различаются между собой лишь в отношении путей, причем это различие обусловливается отчасти различием страстей в разных людях, а отчасти различием знаний и мнений, которые разные люди имеют о причинах, производящих желаемое следствие»[1]. Как и в определении войны, мы видим здесь различение события и состояния. А состояние предполагает знание о надежном, гарантированном достижении, что, в

[1] Там же. С. 74.

свою очередь, возможно благодаря опытному предвидению и благодаря *власти*. «И вот на первое место я ставлю как общую склонность всего человеческого рода вечное и беспрестанное желание все большей и большей власти, прекращающееся лишь со смертью»[1]. Причем власть эта нужна не обязательно для того, чтобы обеспечить все большие наслаждения, иногда невозможно добиться сохранения достигнутого без обретения большей власти. Иначе говоря, ни благоволение, ни великодушие, ни доброта не позволяют человеку гарантировать себе *самосохранение*. Одна только власть, способность контроля дает эту гарантию[2]. Но так готов рассудить был бы всякий, а потому, если высшей власти нет, война всех против всех — именно как состояние, а не событие — неизбежна.

[1] Там же.

[2] См., впрочем, совершенно иную интерпретацию Гоббса: *Оукшотт М.* Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса // Оукшотт М. Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 156–159. Оукшотт полагает, что страху противостоит связанная с *воображением гордость*, желание славы, подтверждения своего могущества. Это действительно важный момент, и мы остановимся на нем ниже.

Эта часть гоббсовской конструкции достаточно темна, и до сих по-разному интерпретируется исследователями его творчества. Заметим, что Гоббс, объявляя решительный разрыв с традиционным представлением о природной социальности человека, часто пользуется и словарем, и готовыми формулами традиционной трактовки естественного права, сложившейся во многом еще начиная со стоиков[1]. Пе-

[1] Одной из самых авторитетных в наши дни является точка зрения Квентина Скиннера, согласно которой правильно понять Гоббса (как, впрочем, и любого другого мыслителя) можно только в контексте *его времени*, в противном случае сугубо философская, содержательная интерпретация неминуемо будет ложной. Начиная с 60-х гг. Скиннер атакует тех авторов, кто в более традиционной философской манере стремится представить концепцию Гоббса как комплекс последовательных и когерентных идей. См., напр.: *Skinner Q.* Review Article. Hobbes's 'Leviathan' // The Historical Journal. 1964. Vol. 7, 2. P. 321–333. Для нас здесь представляет интерес его полемика с известным историком политической мысли Г. Уоррендером. В трактовке Уоррендера Гоббс предстает как прежде всего теоретик естественного права. Уточняя свою позицию, Уоррендер утверждает, что Гоббс, хотя он и не держался традиционных и даже христианских воззрений на естественное право, в ряде аспектов в полной мере воспроизводил устойчивые, от стоиков и

рекличка Гоббса и стоиков столь важна, что мы вынуждены остановиться на этом специально.

«Первым побуждением живого существа, говорят стоики, является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе... А разумным существам в качестве совершенного вождя дан разум, и для них жить по природе — значит, жить по разуму... Стало быть, конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот — верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь счастливого человека...»[1]. Итак, разумное существо стремится жить по разуму, ибо это же означает и жить по природе, то есть по всеобщему закону, то есть добродетельно, то есть сохраняя себя. Гармония между человеком и целым обеспечивается тем, что индивидуальный разум самосохранения — это также и «верный разум» (orthos logos, recta ratio) всего сущего, космоса. Органическое понимание миропорядка и социального мира приводит стоиков к идее *универсальной солидарности*. Члены одного тела не могут быть в распре между собой, они не должны вредить друг другу. Все люди — братья, а универсальный этико-правовой закон естествен, ибо является принципом сохранения социальности как части мирового целого, в котором позитивное взаимодействие людей только и может обеспечить индивидуальное существование. Этого и требует от них голос разума — голос самой природы. Природа придала человеку стремление к сосуществованию с другими людьми, снабдила людей общительностью и взаимной симпатией.

Цицерона идущие определения. См.: *Warrender H.* Political Theory and Historiography: a Reply to Professor Skinner on Hobbes // The Historical Journal. 1979. Vol. 22, N 4. P. 931–940 (933).

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 85–88 / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. С. 294–295.

---

[1] Ср., например, следующую характеристику: «То позитивное, что становится в стоической философии на место политики, есть космополитизм... Только благодаря стоической философии идея мирового гражданства была наполнена позитивным содержанием и в целом сделана плодотворной... Если стоики смогли поэтому даже сравнивать мир в широком смысле, ввиду взаимосвязи всех его частей, с государством, то в куда большей степени мир в узком смысле, или совокупность разумных су-

Как же могло такое принципиально *космополитическое*[1] воззрение сочетаться с традиционной идеей полисной гражданственности? — Не у всех и не всегда, но могло! Хорошей иллюстрацией этому служат знаменитые определения Цицерона. «Итак судьи,— говорит Цицерон в одной из судебных речей,— есть такой, не писаный, но врожденный закон, который мы не изучали, о нем не слышали, его не читали, но подлинно от самой природы восприняли, у нее почерпнули, из нее извлекли, мы ему не научены, но для него рождены, мы не наставления получили, но им проникнуты, так что если жизнь наша в опасности, если угрожает ей насилие и оружие либо разбойников, либо недругов, то для спасения всякое средство достойно (honestum); ведь законы безмолвствуют в пылу сражений и не велят ждать себя, ибо если кто вздумал бы их дожидаться, то ему пришлось бы раньше несправедливо претерпеть, прежде чем востребовать справедливого возмездия»[1]. Мы видим, что естественное право трактуется как некий непосредственно воспринимаемый закон. Знание его доступно каждому. К нему можно апеллировать, не сомневаясь в том, что его ведает любой собеседник. Знание его не опосредовано не только книгами законоведов, но и судебной процедурой, определяющей степень применимости писанного закона к определенному случаю. Всякий человек рожден для следования этому закону, и всякому человеку он велит прежде всего озаботиться сохранением своей собственной природы. Необходимость самосохранения диктует нам прибегать в случае опасности к любому средству защиты. Это не просто выгодно. Это именно *honestum* — достойно, высокочтимо или, как еще переводят у нас этот термин, нравственно-прекрасно.

ществ, образует Единое Государство, к коему отдельные государства относятся только лишь так же, как относятся к целому домохозяйства в полисе, и, по меньшей мере, мудрец поставит это большое государство, которому принадлежат все люди вообще, намного выше того, куда забросила его случайность рождения...». *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil, Erste Abtheilung. Die nacharistotelische Philosophie, erste Hälfte. Dritte Auflage. Leipzig: Fues's Verlag (R.Reisland), 1880. S. 301–302.

[1] *Цицерон*. Речь в защиту Тита Анния Милона. IV, 10–11 / / Цицерон М. Т. Речи в двух томах. Т. II / Под ред. В. О. Горенштейна и М. Е. Грабарь-Пассек. М.: Изд-во Академии наук, 1962. С. 223–224. Перевод несколько изменен. См.: M.Tullii Ciceronis pro T. Annio Milone Oratio. Curavit I. C. Voelkel. Editio altera aucta et emendata. Mosquae, 1877. P. 72–73.

Хотя писанные законы могут убояться оружия, а закон самосохранения не молчит никогда, речь идет отнюдь не о прославлении эгоизма. «Утверждаю одно,— говорит Цицерон в начале диалога „О государстве“,— природа наделила человека столь великим стремлением поступать доблестно и столь великой склонностью служить общему благу, что сила эта одерживала верх над всеми приманками наслаждения и досуга»[1]. Как же соотносится апелляция к естественному закону самосохранения с идеей достойного служения общему благу?

В трактате «Об обязанностях» Цицерон выделяет четыре рода *honestum*. Прежде всего это, конечно, постижение и истолкование истины; во-вторых, *honestum* заключено в «сохранении общества людей, в том, чтобы каждому воздавалось свое, а также в верности договорам»; в-третьих, в величии и силе духа; и в-четвертых, во всем, что делается «порядком и мерой», умеренно и взвешенно[2]. Итак, хотя на

[1] *Цицерон*. О государстве, кн. I, I, 1 // Цицерон. Диалоги. О государстве.— О законах / Пер. В. О. Горенштейна. М.: Наука, 1966. С. 7.

[2] *Cicero*. De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1976. S. 16 (I, 5, 15).

первом месте здесь постижение истины, однако из оставшихся трех важнейшим Цицерон считает «тот образ действия (ratio), коим скрепляется общество людей и как бы сохраняется общность их жизни; тут есть две части: справедливость, где ярче всего сверкает доблесть, и добродетель (splendor virtutis), почему и мужей именуют „честными“ (boni), а с нею сопряжена благодетельность, каковую можно называть либо добротой, либо щедростью»[1]. Мы видим, что так или иначе *honestum* — характеристика универсальная, относящаяся и к индивидуальной самозащите, и к общественному порядку. Порядок же поддерживается благодаря справедливости, отмеряющей каждому свое, надежности соглашений, умеренности поведения и позитивной установке по отношению друг к другу. Достойное поведение предполагает и самосохранение, и сохранение такого порядка[2].

Напротив, для Гоббса все основные моральные характеристики человеческой природы стянуты, так сказать, к индивидуальному телу. Колеблется ли индивид между желанием самосохранения и тщеславием (гордостью, жаждой самоутверждения среди подобных себе и т. п.), или же противоположностью страха является

[1] Ibid. S. 20 (I, 7, 20).

благоразумие и предусмотрительность, чрезмерность которых может также принимать вид неумеренного соперничества, для *honestum* в его конструкции едва ли остается место. Мало того, если в сочинении «О гражданине» Гоббс говорит и о *recta ratio* индивида в дообщественном состоянии, и о представлениях о спра-

[2] Не только дальнейшее развитие идей естественного права, но даже и куда более сложная, чем представлена нами, аргументация Цицерона далеко выводят за рамки данной статьи и должны быть здесь опущены. Следует упомянуть, однако, что трактат Цицерона «De officiis» сохранял большое значение также и в Средние века, и даже позже. См., напр.: *Colish M. L.* Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince*// Sixteenth Century Journal. 1978. Vol. IX, 4. P. 79–93. См. в этой же статье тонкое рассуждение о соотношении, в понимании Цицерона, *honestum* и *utile* (полезное). Несмотря на все беспрецедентно большое значение, какое Цицерон придает полезному, замечает автор, «*honestum,* или общее благо, и *utile,* или индивидуальный интерес, не могут находиться в конфликте, потому что человек есть часть большего социального и морального целого, что делает неприемлемым радикальный индивидуализм в качестве фундамента этического действия. Когда, как кажется, две ценности вступают в конфликт, для разрешения его обращаются, разумеется, к норме полезности. Но это полезность на социальном уровне, *utilitas rei publicae*» (Ibid. P. 89–90).

ведливом и несправедливом, которые имеют индивидуальное, а не навязанное извне государством происхождение, то в «Левиафане» все это пропадает. Указывая на то, чем человек отличается от неразумных созданий, традиционно причисляемых (тем же Аристотелем) к существам общественным, он, частности, говорит: «Во-первых, люди непрерывно соперничают между собой, добиваясь почета и чинов, чего указанные существа не делают, и следовательно, на этом основании среди людей возникают зависть и ненависть, а в итоге и война, чего среди тех не бывает.

Во-вторых, среди указанных существ общее благо совпадает с благом каждого индивидуума и, будучи от природы склонными к преследованию своей частной выгоды, они тем самым творят общую пользу. Человеку же, самоуслаждение которого состоит в сравнении себя с другими людьми, может приходиться по вкусу лишь то, что возвышает его над остальными»[1]. Эти, а также и другие, далее называемые отличия (всего их Гоббс насчитывает пять), имеют одну общую особенность: они предполагают некое общение уже существующим, установившимся. Какой почет и должности могут быть в естественном состоянии? О каком общем благе

[1] Левиафан. Гл. XVII. Цит. соч. С. 131.

можно говорить, если нет того общего, о благе которого могла бы идти речь? Как (если упомянуть хотя бы одно из ниже называемых Гоббсом отличий человека от общественных животных) можно претендовать на суждение о делах управления (а своевольное несогласие с правящими является, по Гоббсу, источником гражданской войны), если нет ни управления, ни того, чем можно править? Очевидно, что все эти *естественные* для человека склонности естественны только в искусственном, гражданском состоянии. Говоря о них, можно доказывать необходимость более жесткого правления, но нельзя доказать его естественную правомерность и справедливость. Между естественным и социальным состоянием существует разрыв[1], и единственное, что соединяет между

[1] Вот еще очень внятное разъяснение Гоббса: «Аристотель и другие языческие философы делают критерием добра и зла влечения людей. И это совершенно правильно, пока мы предполагаем людей живущими в состоянии, при котором каждый управляется своим собственным законом. Ибо в том состоянии, когда люди не имеют других законов, кроме своих собственных влечений, не может быть общего правила относительно добрых и злых деяний. Однако в государстве такое мерило неправильно. Ибо здесь мерилом служит не влечение частных лиц, а закон, являющийся волей и стремлением

собой то и другое,— человеческое тело, обладающее *техническим разумом на службе безусловного стремления к самосохранению*. «Самоочевидно,— пишет Гоббс,— что действия людей проистекают от воли, а воля — от надежды и страха, так что если они обнаружат, что нарушение законов принесет им большее благо или меньшее зло, чем их соблюдение, то они намеренно их нарушат»[1].

Recta ratio самосохранения тела (но никак не закон Космоса и не принцип праведной и достойной жизни) имеет, так сказать, два варианта в зависимости от того, о каком теле идет речь: физическом или политическом. Но физическое тело человека входит в политическое тело как его часть, не переставая при этом быть физическим телом. Как же обстоит тогда дело с разумом? Гоббс совершенно определенно заявляет в трактате «О гражданине», что в при государственном правлении «разум суверена (Supreme), то есть государственный закон, должен быть воспринят каждым подданным (subject) как правый разум (right reason)...»[2]. В «Левиафане» он пишет, что «ес-

государства». Левиафан. Гл. XLVI. Цит. соч. С. 520.

[1] De Cive, гл. 5, 1. http://www.constitution.org/th/decive05.htm. В русском переводе см.: Там же. С. 327.

тественный и гражданский законы совпадают по содержанию и имеют одинаковый объем»[1]. Далее, «только в государстве существует общая мера для добродетелей и пороков. И такой мерой могут поэтому служить лишь законы каждого государства. Ведь когда государственный строй установлен, то даже естественные законы становятся частью законов государственных»[2]. Суверен принимает на себя задачу *интерпретации* естественного закона, и подданный уже не решает по своему разумению, *что* считать соответствующим закону, а что — нет. Вопрос заключается в следующем: могут ли все моральные и даже ситуационно обусловленные соображения индивида быть поставлены в однозначную связь с технически-рациональным требованием государства к гражданину сохранять лояльность в обмен на гарантии защиты его жизни?

Шмитт предлагает такую трактовку Гоббса, в которой связь между защитой и повиновением, о которой говорит сам философ в заключи-

[2] De Cive, гл. II, 1, прим. http://www.constitution.org/th/decive02.htm. В русском переводе см.: Там же. С. 294.

[1] Там же. Гл. XXVI. С. 207.

[2] Гоббс Т. О человеке, XIII, 9 // Цит. соч. Т. 1. С. 258.

тельной главе своего сочинения[1], оказывается самым главным элементом всей конструкции. В сердцевине шмиттовского изложения мы находим простую и внятную констатацию: «Государственная машина либо выполняет свои функции, либо нет. В первом случае она гарантирует мне безопасность моего физического существования; взамен она требует безусловного подчинения законам ее функционирования. Все дальнейшие рассуждения уводят нас к „догосударственному“ состоянию неуверенности, когда никто не уверен уже даже в безопасности своего физического существования, призывы к истине и праву никоим образом не гарантируют мира, а только усугубляют состояние войны и способствуют ее ужесточению. Ведь каждый, конечно же, утверждает что право и истина — на его стороне. Но к миру ведут не заверения в собственной правоте, а только беспрекословно исполняемое решение, принятое в рамках надежно функцио-

[1] См.: «Трактат этот свободен от всякого пристрастия, от всякого заискивания и не имеет другой цели, как только показать людям воочию взаимоотношения между защитой и повиновением, ненарушимого соблюдения которого требуют человеческая природа и божественные законы, как естественные, так и положительные». Левиафан. Гл. «Обозрение и заключение». Цит. соч. С. 544.

нирующей, сообразующейся с законом системы принуждения, кладущей конец всяким спорам»[1].

Однако, чтобы эта конструкция работала, надо признать, что гражданин в государстве — не столько честолюбивый и гордый, обуреваемый естественными страстями потенциальный бунтарь, сколько расчетливый и корыстный оппортунист; во всяком случае, он способен быть невероятно пластичным в делах, касающихся его побуждений и убеждений. Он легко управляется со своими страстями под страхом смерти, он не затрудняется в изъявлении внешней лояльности суверену, сохраняя нетронутыми свои сокровенные мысли; последние же не достигают у него той остроты и интенсивности, которая не дает покоя даже под страхом смерти и заставляет иногда действовать вопреки интересам самосохранения. Даже если мы временно оставим в стороне эту сомнительную антропологию, один вопрос должен буквально напрашиваться: при чем здесь, собственно, Левиафан? Зачем он в этой конструкции? Ведь и сам Шмитт уже вполне убедительно показал в предшествующих главах: мифический Левиафан упоминается в одноименном труде очень редко, а значение символа в массовом сознании европейцев — современников Гоббса — утратило былую мощь.

[1] Наст. изд. С. 170–171.

IV

Шмитт подходит к ключевому вопросу всего своего труда, начиная с исследования гоббсовской трактовки вопроса о чуде. Последуем за ним и прочитаем внимательно главу XXXVII «Левиафана». Чудесами, говорит Гоббс, называется нечто редкое и не имеющее естественных причин. *Понимание* того, что нечто произошло в силу естественных причин, отнюдь не означает подлинного *знания* всей цепочки причин и следствий, приведшей к тому или иному *событию*. Мы говорим здесь, несколько модифицируя словарь Гоббса, именно о событии, то есть свершившейся альтерации некоего состояния, переходе в иное состояние, имеющем для наблюдателя особую, хорошо различимую логическую конструкцию[1]. И потому, «если бы человек

[1] О событии как альтерации см.: *Lombard L. B.* Events: A Metaphysical Study. London: Routledge & Kegan Paul, 1986. Сокращенное изложение в статье: *Lombard L. B.* Sooner or Later // NOÛS. 1995. Vol. 29. N 3. P. 343–359. «Событие есть альтерация;

превратился в камень или столб, то это было бы чудом как нечто необычное, но если такое превращение происходит с куском дерева, то это не чудо, так как мы это часто наблюдаем, и однако мы в последнем случае знаем не больше, чем в первом, каким образом это Бог производит»[1].

оно... есть изменение: сначала вещь имела одно свойство, затем другое, противоположное. Хотя никакая вещь не может иметь свойство и в то же время иметь одно из противоположных ему в одно и то же время, ни одно событие не происходит моментально; всякое событие имеет некоторый интервал времени свого появления» (Ibid. P. 343). В перспективе общей теории события это, скорее, неудовлетворительная позиция. Множество событий не описываются как переходы из одного состояния в другое. Однако для того рода событий, который мы называем абсолютными, и сам термин «альтерация», и стоящая за ним идеология описаний событий могут иметь вполне инструментальное значение. См. также: *Филиппов А. Ф.* Конструирование прошлого в процессе коммуникации. Препринт ГУ—ВШЭ. М., 2004. С. 7. В электронной форме доступен по адресу: http://www.hse.ru/science/preprint/WP6_2004_05.pdf. Логическая конструкция абсолютного события как раз и представляет собой несомненную альтерацию, переход между двумя совершенно различными состояниями.

[1] *Гоббс Т.* Левиафан. Гл. XXXVII. Цит. соч. С. 337.

Сама по себе редкость события еще не понуждает считать его чудом. Если мы про какую-то вещь точно знаем, что она произведена человеческим искусством, то не считаем ее, несмотря на редкость, знаком божественного всемогущества. Далее, если даже невежественный и суеверный человек сочтет какое-то явление чудом, то просвещенный с ним не согласится. Иначе говоря, квалификация события как чуда соотносительна сообществу наблюдателей, использующих одни и те же принципы различения и наблюдения, что позволяет им уверенно идентифицировать логическую конструкцию события. А в эту логическую конструкцию входит, говорит Гоббс, *намерение Бога* вызвать доверие к своим служителям, вестникам и пророкам, так что не просто удивительные события, но события, совершающиеся *по слову* или *по просьбе* человека, называются чудесами. Однако здесь обнаруживается важное противоречие, разрешаемое весьма примечательным образом.

В самом деле, чудом в полном смысле слова должно быть, с одной стороны, событие *абсолютное*, то есть такое, которое несомненно идентифицируется как таковое всеми членами сообщества наблюдателей, как бы навязывает себя наблюдению[1]. Но мало того, что событие безусловно видимо как событие. Оно еще представляет собой радикальную альтерацию. Ина-

че говоря, в естественном порядке вещей логическая конструкция события предполагает, что оно могло быть индуцировано каким-то иным, однородным ему в цепочке естественной каузальности событием. Так, камень, упавший с крыши, получил некий импульс от другого материального тела или утратил опору и т. п. Но внезапное воспарение того же камня над крышей не могло бы быть индуцировано естественным образом и показалось бы удивительным и, возможно, даже чудесным: за ним не стояло бы ничего однородного его ожидаемым движениям. В этом смысле чудо подобно учредительному событию, каким в концепции Гоббса является общественный договор. Общественный договор означает событие радикального перехода от одного состояния к другому, так что между двумя состояниями образуется логическая цезура, свидетельство полного отсутствия каузальной связи. Так же и чудо есть разрыв естественной каузальности, который интерпретируется наблюдателями не как ошибка наблюдения или же нечто хотя и не объясненное, но принципиально объяснимое[1], но именно как событие с логической цезурой, явление трансцендентного в имманентном. Между тем, дока-

[1] Ср. у Гофмана: «...В нашем обществе широко распространено убеждение в том, что все без исключения события можно поместить в некоторую конвенциональную систему значений и управлять ими. Мы допускаем необъясненное, но необъяснимое принять не можем». Там же. С. 90.

[1] В современной социологии особенно серьезные соображения на этот счет высказал Ирвинг Гофман. Правда, Гофман говорил о том, что социологов от обсуждения темы чуда обычно удерживают соображения такта, поскольку, как можно предположить, социолог обычно отождествляет себя с просвещенной, в чудеса не верящей частью публики. Однако, отказываясь обсуждать чудо как чудо, социолог не воздерживается от обсуждения события, тематизируемого как чудо частью наблюдателей. В наше время можно, подобно Гофману, говорить о несходстве и даже значительном различии «когнитивных ресурсов» людей, проживающих на больших территориях. Во времена Гоббса и более ранние в этом отношении можно было обнаружить куда большую когерентность. Но тем не менее на первое место в перечислении событий, делающих видимыми обычно незаметную, рутинизированную сторону социальной жизни, Гофман поставил события, входящие в «комплекс необычного», которые взламывают «базовую систему фреймов» (и тем самым делают ее внятно различимой). «Подразумевается, что эти чудесные события сопряжены со сверхъестественными силами и способностями». См.: *Гофман И.* Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М.: ИС РАН, Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. С. 87, 88.

зывая способность одного только Бога творить чудеса и разоблачая как иллюзию, то есть мнимое, только видимое, но не подлинное чудо, описанные в Библии случаи колдовства, Гоббс заявляет: «Люди склонны обманываться ложными чудесами»[1]. Отсюда можно было бы продолжить рассуждение в сторону прогресса просвещения, но Гоббс делает другой вывод. В государстве люди не должны верить ни своим глазам, ни даже собственным умствованиям, но обязаны прибегать к *авторитетной* оценке: «И в этом вопросе каждый из нас должен сделать судьей не свой собственный частный разум или совесть, но государственный (public) разум, то есть разум верховного наместника Бога; и действительно, мы ведь уже сделали его судьей, вручив ему суверенную власть делать все, что необходимо для нашего мира и защиты»[2]. Шмитт обращает внимание на следующие сразу же за только что цитированными рассуждения Гоббса о свободе *частного* человека верить или не верить *в душе* тем деяниям,

[1] Гоббс Т. Левиафан. Гл. XXXVII. Цит. соч. С. 342.

[2] См.: http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-h.html#CHAPTERXXXVII. В русском переводе: Цит. соч. С. 343.

[3] См.: *Шмитт К.* Наст. изд. С. 188–189.

которые выдавались за чудеса (ибо мысль свободна). *Исповедание* же веры предполагает подчинение частного разума публичному, то есть государственному[3].

Однако суждения Шмитта несколько поспешны. В самом деле, как мы видели, человек, вообще говоря, не всегда волен в том, чтобы считать или не считать что-либо чудом. С одной стороны, он связан общностью различений с сообществом наблюдателей. С другой стороны, сообщество наблюдателей принимает в расчет некую несомненность чуда как абсолютного события, явления божественной воли и могущества, прерывающего течение естественной каузальности. Надо, чтобы любая группа заведомо отказалась от разумных суждений, не одобренных прежде государственным разумом, чтобы вопрос о чуде всегда оставался под контролем суверена.

Что считать естественной каузальностью? Гоббс дискредитирует частный разум гражданина: он может быть недостаточно осведомлен, недостаточно просвещен, злонамеренно введен в заблуждение. То, что должно было бы прямо свидетельствовать о замысле Бога, может свидетельствовать о недостаточно квалифицированном наблюдении или о гипостазировании притязаний частного разума, который должен был бы сам на себя налагать ограниче-

ния, потому что велений рассуждать определенным образом в гоббсовском государстве нет. Событие чуда отличается от события *приказа* со стороны суверенной власти. Между ними, однако же, есть и сходство, потому что и власть, и чудо суть *наблюдаемые* (в отличие от учредительного события) прерывания естественной каузальности, нарушения естественного хода событий, опознаваемые как сочетания намерения и мощи. Но в случае чуда, говорит Гоббс, добавляются умозаключения, которых нет в случае осуществления властной воли.

Власть в ее предельном осуществлении — это способность причинения абсолютного события: смерти. Этот вид альтерации — переход живого в неживое — может свершаться естественным образом, смерть входит к логическую конструкцию жизни, но власть есть способность вмешаться в естественный ход дел, причинить смерть, естественным образом не ожидаемую. Не всякое вмешательство власти смертоносно[1]. Но смертоносность входит в ее

[1] Для уяснения позиции Гоббса особенно важна гл. XXVIII «Левиафана», где говорится о видах наказаний. На первом месте — наказания телесные, то есть, говорит Гоббс, »непосредственно действующие на тело», среди них же на первом месте казни (corporal punishments), причем они подразделяются не только на »простые и мучительные», но и

логическую конструкцию[1]: некое действие рассматривается как властное, если без него события ожидаемым образом совершались бы так, что соответствовали бы рутинным ожиданиям естественного хода вещей. Поскольку же в делах человеческих всегда возможна разная направленность воли действующих, способность властвующего заставить кого-либо действовать *вопреки своей воле* должна быть чем-то подкреплена. Предельная возможность действия на другого, понимаемого прежде всего как тело, есть способность это тело умертвить. Каузальность власти связана как раз с этим потенциалом причинения смерти, которое остается в горизонте возможных событий и как таковое окрашивает собой прочие действия. Мультивалентность власти есть способность под угрозой насилия над телом вызвать совершение самых разнообразных событий, обычная фигурация которых не предполагает в ка-

на »смертоносные и менее смертоносные» (some be capital, some less than capital). См. в русском переводе, где этот оттенок смысла упущен: *Гоббс Т.* Левиафан. Цит. соч. С. 245.

[1] Мы могли бы здесь говорить о *диспозиции* или, поскольку речь идет о возможных описаниях, о *диспозициональных утверждениях*. См.: *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, 2000. Гл. V, особенно С. 130–132.

честве абсолютного начала единоличную волю другого человека. Итак, в первичном опыте телесности, испытывающей действие власти, взламывается, как правило, нетематизируемая, рутинная, естественная каузальность существования живого, в том числе и движения живого к смерти.

Подчеркнем, что мы ни в коей мере не затрагиваем здесь вопрос о природе власти как таковой. Речь идет об обстоятельствах более простых: власть видима как власть наблюдателем, который, грубо говоря, либо трясется за свою шкуру, либо может по аналогии понять восприятия и действия других людей[1]. *В экстраординарном событии власть не являет себя как существующая словно бы субстанциально, в онтологическом самостоянии; здесь обнаруживается особая логическая конструкция события, сообществом наблюдателей атрибутируемого власти*. Можно сказать: логическая конструкция экстраординарного

[1] В большом исследовании Э. Гидденса «Государство-нация и насилие» власть в самом общем смысле определяется как «возможность совершать трансформации», то есть способность «вмешиваться в данную совокупность событий так, чтобы изменить их» (*Giddens* A. Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism. Cambridge: Polity Press, 1985. P. 7.

события власти такова, что ее непременной составляющей является власть, нарушающая привычный ход вещей. Эта конструкция воспроизводится, конечно, и применительно к тем событиям, которые обычным образом и обычным (не специализированным на наблюдении политики) сообществом наблюдателей *не идентифицируются* как политические. Повсеместность власти, ее дисперсный, всепроникающий характер, *среда власти*, если воспользоваться одной из поздних концепций Никласа Лумана[1], делает события, сопряженные с применением власти, бессобытийной рутиной повседневности для большинства. Экстраординарные действия власти обнажают «подлинный порядок вещей», где самые разные резоны могут уступить *грубому давлению*.

Являются ли все экстраординарные события, связанные с властью, политическими? Этот вопрос представляет известную сложность, но только не применительно к гоббсовскому государству, где нет политики, а есть полиция: мир и безопасность. Единственной инстанцией, у которой есть потенциал вмешательства, является суверен. Обычно не всякая власть является политической властью, и не

[1] См.: *Luhmann N*. Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. Kap. 1.

всякое событие, меняющее привычный ход вещей, является политическим. Власть над телом явлена в ситуации соприсутствия тел, политическая власть требует включения в логическую конструкцию символического измерения: на данной территории (говоря социологическим языком, в данном *регионе-локале*) действуют определенные правила, устанавливаемые и санкционируемые некоторой высшей инстанцией, к которой только и восходит *законное* применение смертоносной власти. Но в гоббсовском государстве никакой способности угрожать телу, кроме как у суверенной власти, нет ни у кого. Поэтому нет необходимости усложнять наше рассуждение, различая прямое физическое насилие (или угрозу такового) в ситуации соприсутствия и символическую трактовку действий, лишь предельным образом восходящих к центральной инстанции легитимного насилия в пределах региона.

Гораздо важнее сопоставить понятие властного вмешательства с событием чуда в той трактовке, которую предлагает Гоббс. Мы легко можем установить важные различия между ними. Чудо должно наблюдаться как некое событие, логическая конструкция которого, при всей очевидности происходящего, должна быть додумана, домыслена наблюдателем. Наблюдатель должен решить несколько вопросов: (1) действительно ли наблюдаемое событие является редким; (2) действительно ли его редкость противоречит привычному ходу вещей; (3) действительно ли это противоречие естественной каузальности происходит по слову человека; (4) действительно ли увиденное позволяет заключить о намерении Бога явить доказательство своего могущества?

Напротив, событие власти уже через опыт угрожаемой телесности дает себя знать совершенно несомненно: власть суверена есть потенциал абсолютной альтернативы естественному продолжению жизни, потому-то и держится порядок гоббсовского государства. Здесь не требуется умствований, здесь просвещение, избавление от суеверий не играет никакой роли[1]. Поэтому решение Гоббса в пользу *смертного Бога* кажется вполне оправданным: в сомнительных случаях роль интерпретатора отдана тому, кто судит в делах мирских и, *следовательно*, имеет *власть* трактовать также и события как *чудесные* или же только мнящиеся таковыми.

[1] Как говорит Варлаам в «Борисе Годунове», «Я давно не читывал и худо разбираю, а тут уж разберу, как дело до петли доходит».

Остается только один вопрос: достаточно ли антропологических ресурсов для такого рода операций. Если бы ситуациями действия гоббсовского гражданина были только ситуации политически контролируемые, ему не нужна была бы вся полнота его технического *recta ratio*. Однако он, как мы знаем, продолжает беспокоиться за свою жизнь, запирая двери и отправляясь в дорогу с охраной; он прилагает свою способность к размышлению, дабы приумножить собственность путем безопасным и безвредным для государства; он чувствителен к почету... Как заставить его *не считать* чудом то, что он таковым считает, или, напротив, счесть чудом то, в чем сам он видит только естественное явление?

Вот здесь-то, говорит Шмитт, Гоббс и совершает роковой шаг, предлагая отделить внутреннюю свободу от внешней лояльности. Роковой ли этот шаг для всей конструкции гоббсовского «Левиафана» или он представляется таковым в перспективе последующего развития, от Спинозы до современного либерального воззрения на невмешательство государства в приватную сферу? Шмитт, казалось бы, делает акцент именно на последнем, на том результате, к которому приходит западная политическая мысль. Однако это не совсем так. Дело в том, что конструкция «Левиафана» не

держится и не может держаться только сочетанием страха и расчета. Она держится также признанием права (и) репрезентативного лица.

V

Аргументация Гоббса очень напряжена одним противоречием, несущественный, мнимый характер которого он стремится доказать, утверждая тождество естественного права и государственных установлений. Противоречие же состоит в том, что одной только превосходящей силы суверена явно недостаточно для сохранения мира, он должен быть именно *признан* в своем праве, но признание это может быть либо результатом приватного размышления о том, что есть право и справедливость, либо признанием превосходящей силы суверена, потому что только приказ превращает простое сотрясание воздуха посредством речей в действующее право. Но признания силы, как мы видели, недостаточно. Именно поэтому Гоббсу нужны убедительные аргументы — именно поэтому вообще нужны его книги как наставления в правильном размышлении. Приведем только один, но очень характерный пример. Бывают случаи, говорит Гоббс (О гражда-

нине, гл. VI, 13; Левиафан, гл. XXI), когда в целях самосохранения правый разум прикажет подданному не выполнять волю суверена, скажем, если суверен велит ему убить самого себя. И права суверена, доказывает Гоббс, нисколько тем не нарушаются, ибо тогда этого подданного может по приказу суверена убить другой. Но мало этого. Гоббс утверждает, что «одно говорить: даю тебе право повелевать как тебе будет угодно, и другое: я сделаю все, что бы ты мне ни приказал. Может быть дано такое приказание, что я предпочту скорее быть казненным, чем исполнить его. Следовательно, так как никто не может быть обязанным захотеть, чтобы его казнили, тем менее можно быть обязанным к тому, что тяжелее смерти»[1]. А что же может быть *хуже смерти* (*worse than death*)? Сама формула для Гоббса весьма удивительна: ведь если человек — это тело, то хуже смерти ничего нет! Однако же такой случай находится: если властелин прикажет кому-либо казнить своего родителя, все равно «*невинного или виновного и осужденного по закону*» (*whether he be innocent, or guilty, and condemned by the Law*), продолжает Гоббс, то сын скорее предпочтет смерть, чем бесславие и всеобщую ненависть (Son will rather die, then live infamous, and hated of all the world). И права суверена от того не нарушатся, потому что найдутся другие подданные, кто казнит и отца, и сына. Но и это еще не все! Есть много подобных же случаев, когда для одних исполнение приказаний постыдно, а для других нет, так что одни могут отказаться, а другие — исполнить, говорит Гоббс. Но разве дело в правах суверена? Дело ведь в том, кто может судить о постыдном, кто находит возможным прилагать к оценкам масштабы, не заданные приказом суверена и притом с оглядкой на бесславие и всеобщую ненависть. Получается, что презренные дела могут быть таковыми «повсеместно» (hated of all the world), но только не для суверена, отдавшего приказ совершить одно из таких дел. Наконец, удивительным образом в этих рассуждениях говорится об осуждении на казнь невинного, что просто невозможно с точки зрения отождествления гражданского права с приказами суверена.

Столь радикально Гоббс высказывается, правда, лишь в трактате «О гражданине». В «Левиафане» эти формулировки имеют характер более сдержанный, хотя они столь же ясны. В частности, в гл. XXI он доказывает: «Одно дело сказать: „Убей меня или моего товарища, если тебе угодно“, другое дело сказать: „Я намерен убить себя или моего товарища“. Отсюда

[1] *Гоббс Т.* О гражданине. Гл. VI, 13. Цит. соч.

следует, что никто не обязан на основании указанных слов (то есть подтверждения права суверена) убить себя или другого человека. Следовательно, лежащая иногда на человеке обязанность исполнять по приказанию суверена опасную или унизительную должность вытекает не из тех слов, которые составляют акт подчинения, а из намерения, которое должно быть выведено из цели этого акта. Если поэтому наш отказ в повиновении в указанном случае не подрывает ту цель, ради которой была установлена верховная власть, то мы свободны отказать, в противном случае мы не свободны»[1]. Обратим внимание на ключевое место: выполнение опасных или бесчестящих обязанностей по приказу суверена *зависит не от слов, выражающих наше подчинение, но от намерения,*

[1] Там же. С. 169. В оригинале это сказано более сжато и, пожалуй, в некотором смысле более внятно: «No man is bound by the words themselves, either to kill himself or any other man; and consequently, that the obligation a man may sometimes have, upon the command of the sovereign, to execute any dangerous or dishonourable office, dependeth not on the words of our submission, but on the intention; which is to be understood by the end thereof. When therefore our refusal to obey frustrates the end for which the sovereignty was ordained, then there is no liberty to refuse; otherwise, there is».

которое можно понять исходя из самой цели. Нет никакой непосредственности, есть понимание подразумеваемого, вплоть до конечных целей учреждения суверена, чем только и объясняется способность самоопределения гражданина в пределах своей свободы. В этой связи самая возможность того, что суверен как воплощенный разум и справедливость отдаст приказание исполнять позорные обязанности, кажется хотя и важным, но второстепенным аспектом рассуждений. Отметим еще несколько важных мест «Левиафана». В гл. XVIII Гоббс говорит, что только суверен может награждать и наказывать (сюда включаются телесные, денежные наказания и наказания бесчестьем) в соответствии с законом, который сам он издает. А в гл. XXVI он дает следующее разъяснение: «Дело в том, что при различиях, имеющихся между отдельными людьми, только приказания государства могут установить, что есть беспристрастие, что есть справедливость и что есть добродетель, и сделать все эти правила поведения обязательными...»[1]. Но в этой же главе Гоббс замечает: «Ибо все, что люди обязаны знать как закон не на основании слов других людей, а каждый по собственному разуму, должно быть чем-то таким, что согласуется с

[1] Там же. С. 207.

разумом всех людей, а таковым не может быть никакой иной закон, кроме естественного. Естественные законы поэтому не нуждаются ни в какой публикации и ни в каком провозглашении, ибо они содержатся в одном признанном всеми положении: *не делай другому того, что ты считал бы неразумным со стороны другого по отношению к тебе самому*»[1]. Это явно не та, преобладающая в «Левиафане», трактовка естественного закона, который стал в государстве «разумом самого государства». Она-то как раз не предусматривает апелляции к собственному разуму гражданина; однако и чуть ниже Гоббс снова говорит о том, что, например, бывают неписанные законы, которые относятся лишь к людям определенного общественного положения или даже к одному определенному лицу (например, поясняет он, суверен назначает некоего служителя, не предписывая ему точно, *что* он должен делать). В этих случаях разумное размышление должно быть для человека столь же очевидным в качестве естественного закона, как очевидно для него то, *что* отличает его от прочих людей. И если для всех вообще естественный закон един, хотя и не писан, то прочие также сообразуются не только с внятными указаниями суверена, но и с

[1] Там же. С. 210.

тем, что, как они полагают, разумным образом должно следовать из прочих его указаний и собственного их понимания сути закона. В общем, это не противоречит идее писанного закона: «Ведь волю другого можно знать или из его слов и действий или догадаться по его намерениям и целям. А последние в лице государства всегда предполагаются согласными с разумом и справедливостью»[1]. Но некий зазор все-таки остается. Это зазор между действиями на основе ясного и недвусмысленного приказа и действиями, совершение которых требует, так сказать, подключения разума, позволяющего провести важные различения: вот эти обстоятельства, говорит разум, относятся к разряду тех, что одинаковы всегда и для всех и всеми рассматриваются одинаково; вот эти — к разряду тех, что не прописаны в виде инструкций, но мне и таким, как я, совершенно ясно, что здесь делать в соответствии с разумом и справедливостью; ну, а вот здесь ясно говорит писанный закон, если же мне потребуется авторитетное суждение, я обращусь к интерпретациям, которые дает суверен или уполномоченные им лица. И хотя не всегда Гоббс утверждает, что это — дискурсивный разум, хотя часто речь идет о том, что интуитивно ясно, подразумевается, ус-

[1] Там же. С. 211.

матривается непосредственно (по преимуществу все, что касается самосохранения, человек понимает, как и учили древние, без дополнительных рассуждений), все равно получается, что разум чуть ли не постоянно активирован для решения вопросов права и справедливости. Шмитт мог бы усмотреть здесь любопытную параллель с его же собственным исследованием о диктатуре[1]. Подобно тому как комиссарская диктатура предполагает, что диктатор имеет *поручение* и *полномочия* для действий от имени суверена, не испрашивает у него приказов по каждому поводу, но сам не считается источником власти, так разумный человек в государстве Гоббса располагает значительной степенью свободы, в том числе и тогда, когда действует по поручению суверена, но это не отменяет его подчиненный статус. Однако в отличие от диктатуры, правовые границы здесь не определены писанным правом. Гражданину нужна и способность рассуждать, и способность интуитивно прозревать смысл суверенного решения.

Именно поэтому Гоббс не является апологетом *фактичности*, будь то фактичность превосходящей силы или фактичность монопольного издания законов. Ему мало сказать: суверен всех сильнее. Он доказывает, что за всеми

[1] См.: *Шмитт К.* Диктатура. СПб.: Наука, 2005.

решениями суверена стоит право, и это не может не быть ясно всякому, кто будет размышлять над этим непредвзято. Он доказывает, что общее решение повиноваться суверену, принятое когда-то давно, имеет актуальное значение здесь и сейчас, потому что в лице суверена *репрезентировано* это общее решение. Право и справедливость — не просто абстрактные категории, по поводу которых возможны различные мнения и споры; они также суть не просто санкционированные государственной мощью приказы и разъяснения команд; они подлинно представляют собой важнейшие основания поведения человека, который в лице суверена непосредственно *видит*, а не одним только размышлением улавливает единую волю составленного из множества сограждан государства.

Это связано с серьезным отношением к праву: Гоббс знает, что оценка происходящего как того, что «по праву» или «не по праву»,— не просто констатация фактического положения дел, она означает нечто неизмеримо большее, поистине важное для каждого думающего человека. Однако же Гоббс знает и то, что *размышление* не остановить, и его инвективы против умствований оборачиваются признанием за каждым индивидом права на частные верования.

Шмитт считает ошибку Гоббса роковой: «...Если публичная власть действительно хо-

чет оставаться только публичной, если государство и исповедание веры оттесняют внутреннюю веру в частную сферу, тогда душа народа отправляется в „таинственный путь“, ведущий во внутреннем направлении. Растет противодействие, выражающееся в молчании и тишине. В тот момент, когда разница между внутренним и внешним оказывается общепризнанной, превосходство внутреннего над внешним, а следовательно, и частного над общественным, по существу, дело уже решенное. Публичная власть и могущество могут быть признаны в сколь угодно полной и неукоснительной мере, к ним можно относиться с какой угодно лояльностью — в качестве только публичной, только внешней власти они внутренне пусты, уже лишены жизни. У такого земного Бога остается только видимость божественности, только ее simulacra»[1]. Дело касается не одних только вопросов веры. Гоббс, считает Шмитт, положил начало тому процессу, в результате которого право стали отождествлять с позитивным законом, установленным государством. Вместо прежних, *субстанциальных* понятий права и конституции, получается «веление позитивного закона, сопровождающееся превращением государства в механизм, приводимый в движение психологическими побудительными мотивами»[1]. Шмитт связывает воедино несколько линий аргументации; и просветительски-либеральная изоляция внутреннего мира человека с его велениями совести, различием между легальным и моральным и т. п.— это важный, но не единственный итог тех изменений, которые он подвергает резкой критике. Другим, не менее важным, итогом оказывается *технизация*. Шмитт говорит о том, что право, превращаясь в закон, становится техникой, «средством принудительной психологической мотивации и поддающегося расчету функционирования, которое может служить совершенно разнородным и даже противоположным целям и содержаниям. Поэтому, согласно Гоббсу, всякая закономерно и предсказуемо функционирующая система принуждения есть государство, а в той мере, в какой в ней существует государственное право,— также и государство правовое»[2].

Эти две линии связаны между собой. Если государство есть *внешнее* по отношению к внутреннему, внутреннее же свободно и, в отличие от тела гражданина, входящего в искусственное тело государства, недоступно силовому прину-

[1] Наст. изд. С. 199–200.

[1] Наст. изд. С. 208.

[2] Наст. изд. С. 211–212.

ждению, *техника* убеждения выходит на передний план. Но техника убеждения, подобно технике диктатуры[1], как и вся техника вообще, культурно слепа. Полномочия диктатора и притязания на разум и справедливость могут быть средствами осуществления весьма различных культурных содержаний. Поэтому Гоббс не случайно старается *зафиксировать* пределы потенциального произвола, отождествляя содержание государственного права с правом естественным. Но само понятие естественного права при этом так формализуется (подобным же образом через несколько столетий Кант, к слову сказать, большой ценитель Гоббса, формализует понимание морали), что сводится к одному, весьма важному, но, опять-таки, культурно *универсальному* и потому *слепому* принципу: *не делай другому того, что ты считал бы неразумным со стороны другого по отношению к тебе самому*. Сохранение тела как столь же формальный принцип минимального обязательства власти по отношению к подданным позволяет, говорит Шмитт, рассматривать любое государство как полноценное государство, конструируемое посредством рационального согла-

[1] См.: *Филиппов А. Ф.* Техника диктатуры: к логике политической социологии // Шмитт К. Диктатура. Цит. соч. С. 277–322.

шения в доправовом состоянии, а издаваемые в нем законы — как явления права. Они, правда, могут быть сопоставлены с велениями права естественного, но сделать это может только абсолютный автор-интерпретатор права: суверен.

Но если суверен остается единственным распорядителем культурно слепой техники принуждения и убеждения, ничто не препятствует появлению внутри государства иных, обращенных к человеку сил. Формально не конкурируя с государством и не притязая на его суверенную власть, они оказывают косвенное воздействие, которое может быть достаточно велико, чтобы подточить государство изнутри. Шмитт здесь, хоть и не явным образом, воспроизводит важные элементы своей аргументации, развитой еще в 20-е гг., прежде всего, в «Понятии политического»[1]. Политическое единство, говорит он в этом сочинении, отличается от прочих видов связи людей между собой тем, что оно имеет отношение к войне, то есть к определению того, кто есть друг и враг, кого, возможно, придется убивать, потому что враг — это абсолютно иной, чужой, и экзистенциальное противостояние с ним имеет ключевое значение для всей совместной жизни

[1] См. в русском переводе: *Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1.

людей. В наше время, говорит здесь Шмитт, привыкли считать, что ценностных, культурных сфер человеческой жизни много, и он не принадлежит полностью ни к одной из них. Действительно, мы входим, как сказали бы социологи, в разные социальные круги, группы или, как еще сказали бы во времена Шмитта, «ассоциации». Нашу социальную жизнь уже не пронизывает — как это было прежде — принцип единства. Но отсюда не следует, говорит Шмитт, что все эти сферы совершенно равноправны. Только политическое единство имеет возможность принимать решения относительно того, кто друг, а кто — враг, оно объявляет войну и заключает союзы. Самая большая опасность на войне — предательство. Поэтому, ради внутреннего умиротворения, оно может также объявлять кого-либо врагом и внутри себя, так что, возможно, это приводит к гражданской войне, победа в которой означает торжество нормального, политически солидарного, мирного состояния.

Аргумент построен как раз на том, что война — это предельное экзистенциальное состояние, высшее напряжение сил в смертельной борьбе. И, конечно, вопрос о том, что не только государство может претендовать на мобилизацию своих граждан для такой борьбы, должен быть здесь затронут. Шмитт отвечает на него

так: «Религиозное сообщество может потребовать от своего члена, чтобы он умер за веру смертью мученика, но только — ради спасения своей собственной души, а не за церковное сообщество как властное образование, находящееся в посюстороннем; иначе же оно станет политической величиной; его священные войны и крестовые походы суть акции, которые основываются на решении о том, кто — враг, как и иные войны. В обществе, определяемом экономикой, порядок которого, то есть поддающееся исчислению функционирование, совершается в области хозяйственных категорий, ни с какой мыслимой точки зрения невозможно потребовать, чтобы какой-либо член общества пожертвовал жизнью в интересах его бесперебойного функционирования»[1]. Но именно с этим и связано то, по мысли Шмитта, роковое влияние, которое оказывает на политическое мышление либерализм. Ведь если признать интересы индивида за точку отсчета, политические понятия «денатурируются»: «Политическое единство должно в случае необходимости требовать, чтобы за него отдали жизнь. Для индивидуализма либерального мышления это притязание никоим образом недостижимо и не может быть обосновано. Ин-

[1] *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1963. S. 48.

дивидуализм, который отдает распоряжение физической жизнью индивида кому-то другому, а не самому индивиду, был бы столь же пустой фразой, как и либеральная свобода, о содержании и мере которой принимал бы решение кто-то другой, а не сам свободный человек»[1]. В «Понятии политического» Шмитт делает попытку, так сказать, выставить экзистенциальное политическое противостояние как высший род мотивации совокупно с государством как высшим единством. Политическая ненависть к врагу не имеет своей собственной субстанции, это лишь доведение до крайних пределов иных противоречий, которые обнаруживаются внутри прочих областей жизни. Так, могут быть противоречия экономические, но если дело заходит слишком далеко, то конкурент из участника хозяйственных отношений, с которым то выгодно, то совсем не выгодно иметь дела, может превратиться во врага, и в экономической войне отношение к нему как к врагу будет политическим, а не хозяйственно-конкурентным.

Продолжение этого аргумента мы находим в докладе об эпохе деполитизаций и нейтрализаций, цитированном в начале статьи. Неслучайно все позднейшие, начиная с 30-х гг., издания «Понятия политического» включали «Эпоху

[1] Ibid. S. 70.

деполитизаций...» в качестве приложения к основному тексту. Дело в том, что движение европейского духа, описанное Шмиттом как последовательная нейтрализация тех областей, которые прежде были сферами политического противостояния, приводит, по его мнению, как мы видели, в область техники, то есть *средства как такового*. Если, в рамках этого аргумента, государство, вообще политическое единство, и может быть интерпретировано как средство, то это рассуждение имеет важное следствие. Культурно слепому средству соответствует культурно слепая ярость экзистенциального противостояния. Именно в этой связи могут быть правильно поняты слова Шмитта: «Пусть политический враг не будет морально зол, пусть не будет он эстетически безобразен, не должен он непременно оказаться хозяйственным конкурентом, а может быть, даже обнаружится, что с ним выгодно вести дела. Он есть именно иной, чужой, а для существа его довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое, так что в экстремальном случае возможны конфликты с ним, которые не могут быть разрешены ни предпринятым заранее установлением всеобщих норм, ни приговором „непричастного“ и потому „беспристрастного“ третьего»[1]. Но антропологическая и социологическая состоятель-

ность этого аргумента нуждается в дополнительном разъяснении.

Иначе говоря, мы должны задуматься над тем, как это возможно, что в определенных ситуациях современный гражданин государства *послушно* идет на войну жертвовать собою, хотя вся его предшествующая жизнь была нацелена на то, чтобы доставить себе наибольшее количество удовольствий и растянуть их получение на возможно более длительный срок. *Мало того*, он еще столь же послушно по велению политического единства (которое в виде аппарата управления представляет собой не более чем технику, не имеющую никакого отношения к его пониманию смысла жизни и смерти) начинает испытывать экзистенциальную ненависть к врагу. Какое понимание человека предполагается такой политической философией? В «Понятии политического» Шмитт затрагивает проблему антропологии в самом общем смысле. Если исходить из того, что человек по природе «добр», говорит он, то отсюда следует, что ему для мирной и хорошей совместной жизни с другими людьми не нужна государственная власть. Такова точка зрения социализма и анархизма, таковы же и либеральные теории, хотя они в собственном смысле не

[1] Ibid. S. 27.

анархичны. Если же исходить из того, что человек «зол» (испорчен, труслив, груб и глуп, иррационален и страстен), то без государственного принуждения не обойтись. И в этом едины радикально-консервативные теоретики вроде Бональда и де Местра, Макиавелли, Гоббса и др. Конечно, Шмитту ближе эти последние. Но здесь же он уточняет: более всего кажется ему адекватной философская антропология Хельмута Плеснера, который в книге «Власть и человеческая природа»[1] говорит о человеке как о динамическом, открытом, изменчивом существе. Эти характеристики, говорит Шмитт, делают его ближе к «злому», чем к «доброму». Однако важные, хотя и очень краткие отсылки к Плеснеру, равно как и рассуждения о человеке во многих других работах Шмитта, не позволяют ответить на принципиально важный вопрос: насколько можно рассчитывать на антропологический ресурс человека, мобилизуя его мотивацию исключительно для потребностей политического единства?

В особенности актуальным этот вопрос становится тогда, когда происходит технизация государства, и *одновременно* появляются те са-

[1] См.: *Plessner H.* Macht und menschliche Natur. Berlin, 1931. См. также: *Kramme R.* Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Berlin: Duncker & Humblot, 1989.

мые области человеческой деятельности, которые, будучи неполитическими, тем не менее имеют самое прямое отношение к человеческой мотивации. Человек, говорит Шмитт, в гоббсовском государстве свободен для мотивированной косвенными инстанциями активности, и хотя эти инстанции изначально не претендуют на полномочия государства, *по сути дела*, они разрушают его. Действительно, на стороне государства не только сила, но и право. Однако право превращается в синоним закона — кто скажет, что *внутренние* соображения гражданина о праве и справедливости не найдут поддержки со стороны *внешне* лояльных государству религиозных или философских течений и не приведут к опасной комбинации внешней покорности с внутренней оппозиционностью? На стороне государства «шанс принудить к повиновению», а между тем, появляется *гражданское общество* с его политическими партиями, профсоюзами, объединениями. Они смогли овладеть Левиафаном, впрячь его в свою повозку. Но разве это не значит, что они отождествляются с политическим единством? Что партии, победившие на выборах, общественные и профессиональные объединения, добившиеся принятия нужных им законов как раз и стали субстанцией политического единства? Что здесь не устраивает Шмитта? — Разрыв связи между защитой и повиновением, говорит он. «Суть косвенной власти состоит и в том, что она лишает ясности однозначное соответствие между отдаваемым государством приказом и политической угрозой, между властью и ответственностью, предоставляемой защитой и повиновением и, безответственно пользуясь пусть и всего лишь косвенным, но оттого не менее интенсивным господством, сосредоточивает в своих руках все преимущества политической власти, не сталкиваясь ни с каким связанным с ней риском... Восхитительная оснащенность современной государственной организации требует наличия единой воли и единого разума. Если ее приспособлениями в темноте управляет множество разнородных, состязающихся друг с другом умов, то машина вскоре выходит из строя, а с ней и вся система легальности законного государства»[1]. Косвенные силы могут быть в высшей степени нелиберальными, они вовсе не способствуют свободе индивида, для них она есть лишь средство антигосударственной деятельности. Смертный бог погибает.

Пожалуй, нам трудно в полной мере разделить этот пафос. Представление о том, что некоторому объективному положению дел соответствует оптимальная техника решения проблем и что лучше всего этой техникой управ-

[1] Наст. изд. С. 226–227.

ляет единая воля и единый разум, разделялось в XX в. (в разной форме) многими теоретиками. На этом, в конечном счете, базируется и критика социализма у М. Вебера, и критика левой идеи эмансипации у А. Гелена[1]. В определенных обстоятельствах, прежде всего, в военное время, эта идея находила наглядное подтверждение, возможно, она еще не раз покажет свою эффективность в сходных ситуациях. Однако удивительным образом история раз за разом показывает способность стран, утративших, так сказать, представление о единой воле, исказивших идею государства, ослабленных борьбой партий, *умертвивших Левиафана*, выходить победителями в борьбе с теми, кто *правильно понимает* суть политики, природу государства и, между прочим, наследие Гоббса. Так, за двадцать лет до книги Шмитта появилась брошюра Ф. Тенниса об английском и немецком понимании государства. Теннис тоже утверждал, что англичане, в отличие от немцев, Гоббса не поняли и что настоящее, правильное понимание современного государства идет, правда, от Гоббса, но не через английскую политическую философию,

[1] См. тонкое и подробное исследование: *Schluchter W.* Aspekte bürokratischer Herrschaft. München: List Verlag, 1972.

а через немецкую философию права[1]. Это было написано в 1917 г., незадолго до крушения немецкого государства в результате первой мировой войны и революции. Книга Шмитта относится к 1938 г., и все, что мы знаем о немецкой и мировой истории того времени, не вызывает у нас доверия к рассуждениям о гибельном для государства господстве косвенных инстанций. И все-таки рассуждения Шмитта невозможно дискредитировать этим простым наблюдением. И потому, что мировая история еще не закончилась, и потому, что оценить отдельные ее события можно иногда очень по-разному. Если говорить о логической стороне его аргумента, то она куда слабее в части, относящейся к собственно государству и его единству, чем в части инвектив против косвенных властей. Шмитт говорит о том, что они сосредоточивают власть, не сталкиваясь с риском, что либеральные лозунги суть орудия нелиберальных сил. Он имеет в виду то простое и хорошо знакомое всем обстоятельство, которое, однако, легко упустить из виду, ориентируясь только на гоббсову постановку вопроса: индивид сталкивается в по-

[1] *Tönnies F.* Der englische Staat und der deutsche Staat: eine Studie. Berlin: Curtius, 1917. См., в особенности, S. 187–189.

вседневной жизни отнюдь не с государством, а с движениями, партиями, профсоюзами, а также многими другими объединениями, которые требуют от него значительной лояльности, солидарности с прочими членами, дисциплины, а иногда и самопожертвования. Но что они дают взамен, помимо чувства принадлежности к чему-то большему, чем сам индивид? Что получает он, жертвуя свободой размышления, свободой выбора лояльности, а нередко и свободой поведения (насколько эта последняя вообще возможна в государстве)? Того, что могло бы дать гоббсовское государство, он точно не обретает, защиту в политическом смысле дает только замирение, а оно осуществляется государством при посредстве полиции. Зато забирают они больше, чем просто государство-машина.

Забирали бы меньше, а может быть, и вообще не имели бы возможности так активно действовать, да и вообще существовать. Ибо появляются они там, где к государству относятся как к нейтральной машине или как инстанции, удостоверенной в своей легальности одной только фактичностью законодательства. Но им не могло быть, не должно было быть места в государстве-Левиафане, потому что граждане его одушевлены и движимы мифом поклонения смертному богу, не произволом своим творящему и не мощью своей санкционирующему, но подлинно воплощающему своей стихийной силой Право. Но можно ли тогда утверждать, что *такой* Левиафан требует от граждан меньшего, чем группы и партии? Не слишком ли ненадежен баланс самоотдачи и господства, защиты и повиновения, свободы и авторитета, сконструированный Гоббсом?

VI

Мы уже отметили выше, что многие выкладки Шмитта в этой книге предполагают чрезмерное напряжение антропологической составляющей всей конструкции. Гоббс, говорит Шмитт, также видит эту проблему — в отличие от тех, кто идет вслед за ним и развивает самые сомнительные стороны его учения. Именно поэтому он пытается включить в свою конструкцию элементы мифа. И совершает промах. Ошибка Гоббса состояла не в том, что он обратился к мифу, но в том, какой именно миф он выбрал для мобилизации современников. После всего, *что* в начале своей книги он сообщает о *малом значении* образа Левиафана как у самого Гоббса, так и в восприятии его современников (не говоря уже о последующих поколениях), эти суждения могут показаться малообоснованными. Действительно, Шмитт

покидает здесь область политической философии в строгом смысле и пытается говорить на языке, сильно отличающемся от языка научных дисциплин. Вероятно, и суждения об этих суждениях должны отличаться от всего того, что сказано нами выше. Однако к Шмитту, как и к Гоббсу, могут быть отнесены его собственные слова: «Гоббс не был мифологом и сам не стал мифом. С мифом он сблизился, только использовав образ Левиафана. Но именно с этим образом он допустил промашку и именно об этот образ разбилась его попытка восстановить естественное единство. Образ не позволил убедительно и однозначно почувствовать врага, а наоборот, привел, в конце концов, к тому, что идея неделимого политического единства не смогла противостоять той подспудной разрушительной работе, которую вели косвенные инстанции»[1].

Так и есть. Шмитт не был мифологом. Ему не удалось реализовать свои дарования в области политической мобилизации. Книга «Левиафан» — это книга, написанная по следам не состоявшейся карьеры *идеолога*. Несмотря на многочисленные обращения к мифу, Шмитту не удалось также превратиться в подлинного мифотворца. О некоторых обстоятельствах его жизни и карьеры в этой связи надо сказать особо.

[1] Наст. изд. С. 240.

Книга написана в то время, когда Шмитта, с 1933 г. активно сотрудничавшего с нацистами, отодвинули ото всех важных постов. Некоторое время жизни его угрожала опасность: орган СС — газета «Черный корпус» выступила против него с очень серьезными обвинениями, к которым, в той или иной форме присоединились некоторые коллеги из цеха ученых-юристов. Ему припомнили все: и сотрудничество с евреями (действительно сыгравшими значительную роль в его биографии), и критические высказывания о расовой теории в прежние, донацистские времена, а равно и теоретическую установку 20-х гг., известную как «децизионизм» (то есть поиск последних оснований права в *решении*, а не в чем-то близком крови и почве). Его атаковали вообще, если воспользоваться известной формулой, за *недостаточно восторженный образ мыслей*. Шмитта могли посадить в концлагерь, могли просто убить, но он только лишился всякого политического влияния, выжил, остался до 1945 г. профессором Берлинского университета и в 1938 г., когда режим находился на вершине устойчивости, ко-

[1] См.: *Haffner S.* Anmerkungen zu Hitler. Frankfurt a.M.: Fuscher, 1981. Kap. 3: Erfolge.

гда, по словам Себастьяна Хафнера, «Гитлеру все удавалось»[1], написал «Левиафан Томаса Гоббса». В «Левиафане...» не так много свидетельств тех одиозных взглядов, которые он энергично отстаивал в ранние годы нацизма. Сравнительно сдержанный характер носит здесь и его антисемитизм. Заметим, что одим из главных обвинений со стороны эсесовского издания было как раз то, что антисемитизм Шмитта носит чересчур демонстративный, неискренний характер. Ему не помогли ни выпады против коллег-юристов еврейского происхождения (среди них столь крупные фигуры, как Герман Хеллер и Ганс Кельзен), ни печально знаменитое изобретение, обнародованное на съезде немецких юристов: считать работы немецких евреев переводами с еврейского и поме-

[1] Приватные высказывания времени после нацизма были многократно цитированы исследователями Шмитта и прежде. Они могли считаться столь же малоубедительными, как его статьи и речи середины 30-х гг.: в последнем случае речь шла об оппортунизме, в первом — о горечи и озлоблении выброшенного навсегда из академической среды человека. Шмитт так и не получил права преподавать в послевоенной Германии и называл себя «жертвой нацистов и евреев». Новейшие исследования показывают, что такие установки были у него и много раньше, когда он только начинал после Первой ми-

чать в текстах, когда цитирование неизбежно, шестиконечной звездочкой. Конференция, кстати говоря, называлась «Еврейство в науке о праве», а заключительный доклад Шмитта —

ровой войны свою университетскую деятельность. См.: *Gross R.* Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005. Что еврейские мыслители зачастую испытывали к нему тяготение, но и, в свою очередь, сам Шмитт признавал их способность понимать его куда лучше прочих, тоже хорошо известно благодаря книге Якоба Таубеса. См.: *Taubes J.* Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung. Berlin: Merve Verlag, 1987. Хорошо известна и документирована та положительная роль, которую сыграл Шмитт в судьбе молодого Лео Штрауса, бывшего еще в молодые годы его проницательным и острым критиком. См.: *Meier H.* Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»: zu einem Dialog unter Abwesenden. Mit Leo Strauss' Aufsatz über den «Begriff des Politischen» und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932/33. Stuttgart: Metzler, 1988. Потребовался нацистский режим, чтобы сложная смесь вражды и тяготения выстроилась в линию поведения, мягко говоря, непристойную. И все-таки вряд ли можно сомневаться в том, что в будущем возьмет верх тенденция, заметная уже в последние десятилетия, рассматривать политические позиции Шмитта столь же отстраненно, как, например, позиции Макиавелли и Гоббса.

«Немецкая наука о праве в борьбе против еврейского духа». Что биологический (не только культурный, не только религиозный) антисемитизм Шмитта не был простым оппортунизмом, но отвечал некоторым его глубинным склонностям, достаточно хорошо известно[1]. В «Левиафане» Томаса Гоббса он находит, пожалуй, наиболее адекватное выражение: здесь нет (*уже* нет, *еще* нет) надобности скрывать свои взгляды от либеральной публики; здесь также нет (*уже* нет) нужды проявлять чудеса лояльности режиму — столь избыточной, что в наши дни высказывается даже предположение, будто эта чрезмерность была совершенно преднамеренной, будто бы Шмитт пытался таким образом показать бессмысленность этой позиции[1]. В книге о Гоббсе он говорит о еврейских философах и юристах весьма неодобрительно. Они, по Шмитту, сыграли роковую роль

[1] См.: *Quaritsch H.* Positionen und Begriffe Carl Schmitts. Berlin, 2. Auflage 1991. S. 107. Пожалуй, это предположение чересчур лестно и для Шмитта, и для его аудитории тех лет. Впрочем, если даже и так, то это хорошо знакомый нам по истории московских процессов феномен: нарочитая абсурдность показаний никому не заметна, потому что само представление о здравомыслии и границах возможного аргумента претерпевает радикальную перемену.

в той трактовке государства, которая привела к гибели Левиафана: будь то Спиноза, М. Мендельсон или Ф. Й. Шталь, которого Шмитт в типичной для тех лет манере (позже эта практика прижилась в Советском Союзе во время антиеврейских кампаний и до сих пор популярна в антисемитской литературе), что называется, выводит на чистую воду, прибавляя к немецкой фамилии знаменитого юриста ту еврейскую, от которой он отказался ради ассимиляции. Критика Шталя, в отличие от критики Спинозы и Мендельсона, боровшихся, каждый по-своему, против фанатизма и суеверий (применительно к Мендельсону это с большей определенностью может быть названо борьбой за «просветительские идеалы»), выглядит, в общем, несколько странно, как и вообще помещение его в этот ряд. Репутация Шталя не просто как консерватора, но именно *реакционера* довольно устойчива, и требуются дополнительные усилия, чтобы объявить его одним из виновников гибели Левиафана[1]. Кроме того, высказывается Шмитт о нем крайне скупо. Точнее говоря, много бранит и мало вменяет по существу.

[1] В «Понятии политического» Шмитт называет Шталя в одном ряду с любимыми авторами: де Местром, Бональдом, Доносо Кортесом, когда речь заходит о взаимосвязи политической теории с теологическим догматом о грехе. См.: *Schmitt C.* Der

Главные инвективы против Шталя имеют настолько примечательный характер, что заслуживают пространного цитирования: «Он проник в прусское государство и в евангелическую церковь. Христианское таинство крещения послужило ему не только, как Гейне, „входным билетом“ в „общество“, но и документом, открывающим доступ в святилище все еще весьма прочного немецкого государства. Занимая высокие служебные посты, он сумел внести идеологическую сумятицу в самую суть этой государственности, в единство короля, дворянства и евангелической церкви, духовно ее парализовать»[1]. Все это рассуждение сильно напоминает, между прочим, те самые обвинения, которые незадолго до того сокрушили карьеру Шмитта. Конечно, с евреем Шталем справиться было в ретроспективе куда проще, чем со Шмиттом: достаточно было указать на происхождение. Но зато при исключении расо-

Begriff des Politischen. Op. cit. S. 64. Здесь же он называет его «хорошим наблюдателем», наряду с Л. фон Штайном, Доносо Кортесом и Карлом Марксом. См.: Ibid. S. 69. Вообще, и в других местах «Понятия политического», и в «Политической теологии», и в прочих сочинениях Шмитта упоминаний Шталя совсем не мало, но ничто не предвещает одиозных пассажей в «Левиафане Томаса Гоббса».

[1] Наст. изд. С. 215.

вого фактора как несомненной — в этой логике — детерминанты поведения, основной упор приходится делать на искренность намерений — в данном случае намерений Шмитта. Однако *внутреннее* недоступно, о нем приходится судить исключительно *по внешнему*. И здесь любая ошибка или видимость ошибки не может быть не вменена в преступление. Что «конституция свободы» (как назвал расовое законодательство Шмитт несколькими годами ранее) никакой свободы не предполагает, Шмитту не только теоретически, но и сугубо практически должно было стать понятным уже *до* книги о Гоббсе. Не только сам он — подобно Гоббсу — находился под угрозой. За время нацизма погибли многие хорошо знакомые ему люди, в том числе и те, кто относил себя к консерваторам. Повторение в научном сочинении идеологических заклинаний, совершенно однородных той системе аргументов, которой никогда не мог бы (и не мог! спасли его не аргументы, а ситуационное обусловленное заступничество Геринга) противостоять он сам, выглядит попыткой дополнительно обезопасить себя одним из немногих доступных опальному интеллектуалу способов. Напротив, всего через десять лет во время допросов в Нюрнберге Шмитт не только может говорить американскому прокурору Р. Кемпнеру о своих оценках,

о своих намерениях, но и добивается успеха: его освобождают из заключения, поскольку вина его носит только моральный (внутренний!), но не юридический характер[1]. Но стоит ли нам принимать в расчет эти жалкие возможности ретроспективного оправдания, когда речь идет не о совершенно бездоказательном, но действительно опасном для него обвинении в том, будто именно его работами была обоснована нацистская агрессия? Отчасти стоит. Не для обвинения или оправдания, но для правильной оценки экзистенциальной доброкачественности аргумента. С одной стороны, мы можем говорить об относительной устойчивости позиции Шмитта. В конце концов, именно *в этом виде* книга о Гоббсе вышла в ФРГ уже в начале 80-х гг. Шмитт не изменил в ней ни одной идеологически одиозной для либерального общества строчки. С другой стороны, эта часть аргумента явственным образом не пропущена им через экзистенциальный опыт. Он видит возможность и шанс апеллировать к своему «внутреннему», не ставя вопрос о том, не является ли, вообще говоря, любая политико-интеллектуальная деятельность, все равно, его собственная или же Гоббса, возможной лишь при сохранении, сбережении этого разделения, внутреннего и внешнего. Напротив, пока Левиафан здоров и бодр, ему в лучшем случае понадобится *один* идеолог, не более. Эту роль короткое время играл при прусском дворе атакуемый Шмиттом Шталь. Не с этим ли связаны чрезмерно личные тона его инвектив? Этот вопрос мы вынуждены оставить без ответа — но мы не можем пройти мимо даже кратких, но именно содержательных аргументов Шмитта.

Потому что в его безумии есть идея. И состоит она в том, что конституционализм Шталя не лучше, но хуже просветительского пафоса Спинозы. У Спинозы «индивидуальная свобода мысли становится формообразующим принципом, а необходимость общественного спокойствия и право суверенной государственной власти превращаются в простую оговорку»[1]. Это не столь уж «неприметное переключение мысли»[2], по сравнению с Гоббсом, а весьма существенный, заметный сдвиг, при том, что концепция Гоббса является важнейшим идейным ресурсом «Богословско-политического трактата» Спинозы. Шталь же говорит о невозможности бунта про-

[1] Самое подробное исследование этой темы см. в кн.: Carl Schmitt: Antworten in Nürnberg / Herausgegeben und kommentiert von H. Quaritsch. Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

[1] Наст. изд. С. 193.

[2] Там же.

тив начальства, о незыблемости суверенной власти и т. п., но власть эта не отождествляется у него с государством. Исходным пунктом его рассуждений было понятие свободной творческой личности. Человек-творец подобен Богу, но несовершенен и в земных деяниях способен к созданию лишь несовершенных, греховных творений, каково и государство, служащее, однако, не целям сугубо человеческим. Люди в конечном счете подчиняются высшему нравственному закону, а в земной жизни нравственное царство есть для них государство. Государство выше отдельных людей, оно есть промежуточная инстанция между царством природы и нравственным царством личности. Шталь умудряется вывести отсюда идеализированные представления о немецкой конституционной монархии, что с теоретической точки зрения было вряд ли удовлетворительно, но сообщило ему на определенное время очень большое влияние.

В саму конструкцию государства у Шталя встроено понятие ответственности высших властей, встроена возможность судить о правоте или неправоте властителя. Идея, согласно которой личность человека, подобно личности Бога, является непрерывным источником творчества, предполагает, что подданные суть свободные личности, претендующие на то, чтобы их нравственные требования были представлены и реализованы властями. Государство должно оберегать внутренний мир и собственность индивидов, они же должны отвечать ему любовью и преданностью, что, в общем, не исключает возможности, с их стороны, ставить под сомнение легитимность безответственно ведущих себя по отношению к государству властей[1]. Иначе говоря, это и есть тот самый комплекс идей, который был абсолютно неприемлем для Шмитта во все периоды его творчества. Безвкусные пассажи относительно еврейства Шталя только мешают увидеть существо аргумента. Для Шмитта любое выставление индивидуальности в качестве мерила поли-

[1] Мы опираемся на блестящее сжатое изложение и анализ идей Шталя в статье Петера Друккера: *Drucker P. F.* Friedrich Julius Stahl: Konservative Staatslehre und geschichtliche Entwicklung. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1933. Переиздан в электронной форме: http://www.peterdrucker.at/de/texts/p_drucker_stahl.pdf. Текст знаменитого теоретика менеджмента представляет особый интерес. Он появился незадолго до эмиграции автора из Германии. В то время казалось, что еще не все решено, и памфлет, написанный явственным образом в пользу выдающегося консервативного мыслителя, должен был сыграть свою роль в идейной борьбе. В скором времени, правда, обнаружилось, что Германии не нужна ни идейная борьба, ни консерваторы.

тической оценки было неприемлемо. Различение в теле государства инстанций народа и правителя или властей, возможность противопоставить государство правителю и т. д.— все это в корне противоречило продуктивной и, в представлении Шмитта, столь трагически загубленной идее Левиафана.— Идее или реальности? Допустил ли Гоббс роковой просчет только в выборе мифологической фигуры или сама возможность мобилизации масс и правителей посредством мифа не есть возможность реальная, а только одна из утопических, заведомо завышенных оценок, какие столь нередки в среде интеллектуалов в критические эпохи?

Сейчас мы можем снова вернуться к началу. В чем ужасная имманентная эзотерика этой книги? В страшной тайне бессилия, предположили мы, в том, что просвещенный читатель понимает, сколь мало он уместен в качестве гражданина хорошо управляемого государства. Однако это — не самая болезненная тема. Намного страшнее другое: Левиафан может существовать только в своей стихии. Это стихия мифа. Только миф соединяет духовную жизнь народа таким образом, что право как конкретный порядок возвышается над простой фактичностью, но не отрывается от нее, индивидуальность не испытывает ни политических, ни повседневных угроз, мотивация людей имеет характер гибкий, подвижный, но хорошо сопряженный с порядком, а само государство во главе с сувереном не есть ни абстракция, ни бездушный механизм, но органическое целое, эффективное как машина и доступное живому восприятию как мифический образ.

Все, что мы знаем о технике управления, характере мотивации и политического поведения людей, истории политических идей и политической мифологии, не позволяет нам относиться к этому хоть сколько-нибудь всерьез. Все, что мы знаем о внутренней логике гоббсовских идей и о том, как сказались они в последующей социальной мысли — от Руссо до Тенниса, Дюркгейма и Парсонса,— также не позволяет нам слишком высоко оценить мифологическую составляющую рассуждений Шмитта. Наконец, провал любой политической теории, являвшейся до сих пор в качестве мифологии, не прибавляет нам уверенности в том, что Шмитт правильно выбрал теоретическую стратегию.

Что же остается? — Не только блестящее историческое сочинение, один из шедевров немецкой учености. Не только *еще один*, хотя и очень важный, взгляд на Гоббса, одного самых актуальных политических мыслителей и *своего*, и *нашего* времени.— Остается еще и самокритика политической теории как эзотерической мифологии. Остается проникновенное

исследование противоречий, неминуемо следующих из любой попытки представить государство как машину или аппарат. Остается глубокое, хотя и совершенно недостаточно исследование проблематики «косвенных властей» в их отношении к государству, особенно же к государству, понимаемому как машина. Что происходит, когда эффективная техника и *формально-правовая* прерогатива мобилизовать для войны находятся у одной инстанции, государства, а все прочие мотивационные, мобилизационные ресурсы, включая и право, и желание трактовать основную смысложизненную проблематику,— у других, косвенных инстанций, будь то партии или церкви? — Да и многое в том же духе. Намеки на то, каким бы могло быть дальнейшее исследование, разбросаны по всей книге. Но главный ее пафос — критический. И в смысле исследования внутренней логики и внутренних противоречий теории, и в смысле негативной оценки важных тенденций.

Критика Левиафана — это критика инструментального отношения к государству! Альтернативой этому отношению Шмитт считает миф, но миф, увы, провалился. Тем не менее его книга для нас актуальна. Опыты политической мифологии в длительной перспективе ни разу не были успешны. Опыт инструменталь-

Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса

ПРЕДИСЛОВИЕ

Публикуемая ниже работа возникла на основе двух докладов, прочитанных мной 21 января 1938 г. в Лейпциге, на заседании Философского общества, возглавляемого профессором Арнольдом Геленом, и 29 апреля того же года в Киле, в Гоббсовском обществе под председательством профессора барона Кея фон Брокдорфа. В контексте этого сочинения были также переработаны некоторые идеи и формулировки из более ранних статей и докладов. Целое представляет собой отчет о некоторых результатах моего знакомства с наследием философа из Мальмсбери, в частности, с его «Левиафаном», о котором я могу сказать то же, что Дидро говорил о другой книге Гоббса: c'est un livre à lire et à commenter toute sa vie[1].

[1] Это книга, которую можно читать и комментировать всю свою жизнь (*фр.*) — *Примеч. перев.*

Я старался не отступать от научной объективности в выбранной теме, избегая выдумок, но в то же время и досужего препарирования, ведущего лишь к тому, что рассмотрение предмета лишается своей предметности. Знаю я и об опасности, заключающейся в самой теме. Stat nominis umbra[1]. Имя Левиафана отбрасывает длинную тень; она покрывает труд Томаса Гоббса и, пожалуй, падет и на эту маленькую книжку.

[1] Имя отбрасывает тень (*лат.*) — *Примеч. перев.*

1. Ветхозаветные истоки; христианско-теологическое и иудео-каббалистическое толкование; смысл символа и возможности его воспроизведения у Гоббса

«Левиафан» прославил Гоббса и внушил подозрение к нему в большей мере, чем все прочие его труды. В целом для общечеловеческого сознания этот автор вообще остался не кем иным, как «пророком Левиафана». Если Гегель говорит, что книга, названная именем Левиафана, «пользуется весьма дурной славой», то славой такой она отчасти обязана уже самому этому имени. Ведь упоминание о Левиафане не просто придает наглядность некой идее, подобно какому-нибудь сравнению, иллюстрирующему содержание теории государства, или произвольно выбранной цитате; речь, скорее, идет о призываемом заклинаниями мифическом символе, наполненном глубоким смыслом.

В длительной истории политических учений, чрезвычайно богатой яркими образами и символами, иконами и идолами, парадигмами и фантазмами, эмблемами и аллегориями, Ле-

виафан — наиболее яркий и мощный образ. Он не укладывается в рамки отвлеченной теории или конструкции. Единство политической общности [Gemeinwesen] часто и в различных значениях воспринималось в образе человека-великана, μάκρος ἄνθρωπος или magnum corpus[1]. Истории политических идей известен и образ гигантского зверя. Но образы эти большей частью относятся к философским иллюстрациям. К примеру, Платон, к которому восходит представление о политической общности как о «большом человеке», называет движимую иррациональными аффектами толпу многоголовым и «пестрым зверем», ποικίλον θρέμμα. Выражение это придает картине наглядность, но еще отнюдь не обладает чрезвычайной, мифической силой, присущей образу Левиафана. Когда Ницше именует государство «хладным чудовищем», это хотя и выходит за пределы одной только сферы философских идей и уже вступает в область иррационального, однако имеет, скорее, суггестивно-импрессионистическое звучание, свойственное стилю XIX в., а не мифическое, характерное для живописания вековой борьбы.

[1] Большой человек (др.-греч.), большое тело (*лат.*) — *Примеч. перев.*

Левиафан же, как символ политического единства,— это не просто какое-нибудь «тело» или зверь, а библейский образ, за много сотен лет обросший мифологическими, теологическими и каббалистическими толкованиями, причем образ из Ветхого завета. Это морское чудовище, описанное в 40 и 41 главах книги Иова как самый сильный и неукротимый зверь. Кроме него там с такой же наглядностью и множеством подробностей живописуется и наземное животное, Бегемот. Происхождение этих библейских описаний в истории мифологии само по себе является проблемой. Их связывали со многими сказаниями, в частности, в Левиафане пытались распознать Тиамат, божество из вавилонской легенды о древнем потопе. Здесь нет надобности подробно разбирать многочисленные мнения теологов и историков, их споры о Ветхом завете[1], поскольку для того политического мифа, на который опирается

[1] Назову лишь имена Делицша, Цшокке, Кнабенбауэра, Гункеля, Торчинера и Кенига. О доиудейском Левиафане см. также журнал Syria, XII, 1931, S.357; о Бегемоте: *Wilmart A.* Die keltischen Katechesen, Analecta Reginensia, 1933, S.107; *Preuschen*, Die Armenischen Adamschriften, S.31, 44; о Левиафане: *Bonwetsch,* Die Apokalypse Abrahams, 1897, S.22, 32, а также недавно обнаруженные финикийские песнопения Ваалу.

Гоббс, они не имеют непосредственного значения. Важно лишь то, что, несмотря на некоторые неясности и путаницу, в подлинно живых мифологических представлениях Левиафан всегда выступает как огромное водное животное, крокодил или кит, вообще как большая рыба, Бегемот же — как животное сухопутное, к примеру, огромный бык или слон.

Оба монстра книги Иова часто увязываются с другими образами животных из Ветхого завета, так что многие, по сути дела разнородные, представления сливаются при этом друг с другом. И в Вульгате, и в лютеровом переводе Библии левиафанами названы два змея, которых Бог, согласно Исаии (Ис., 27, 1), поразит «мечем своим тяжелым, и большим и крепким», убив тем самым «дракона морского». Имя «Левиафан» и вообще переводится как «дракон», и тогда оно означает «змея» или «дракона», что, по большей части, одно и то же. «Вполне возможно,— пишет Вольф Бодиссен,— что первоначально в мифе проводилось различие между четырьмя именами дракона: Змей, Ливьяфан, Рахав и Таннин, однако авторы Ветхого завета это различие уже не осознают»[1]. Этим объясняется то, что в образе змея или дракона Левиафан становится символом некой ужасной силы и, в конце концов, злокозненным врагом человека. Он может символизировать как власть дьявола в различных формах ее проявления, так и самого Сатану. Тем самым он, как и более «хтонический» Бегемот, сближается с животными Апокалипсиса, появляющимися в Откровении св. Иоанна: дракон, или змей, «зверь из бездны», «зверь из земли» и «зверь из моря»[1]. С Ле-

[1] Цит. по Гауку (*Hauck*, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, V, S.3 ff.). Среди обширной литературы о мифологическом и историческом значении символов дракона и змея я не могу хотя бы не упомянуть замечаний, сделанных де Муссо в его обычно редко цитируемой книге «Бог и боги» (*Mousseaux,* Dieu et les Dieux Paris, 1854, p.473 ff.), хотя понятно, что сегодня они во многом уже устарели.

[1] По-видимому, Левиафан слился с фигурами Апокалипсиса лишь в относительно более позднее время, причем произошло это путем его отождествления с «дьяволом» как таковым. У Вильгельма Нейса (*Neuß W.* Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration, 1931) сам Левиафан нигде не назван, хотя некоторые изображения «Дракона» или «зверя, выходящего из моря» более поздним толкователям могли бы напомнить Левиафана. Профессор Нейс любезно сообщил мне, что на поздних прахристианских и ранних средневековых иллюстрациях к книге Иова всегда изображается только рассказчик: Иов и его друзья, Иов и его жена, Сатана, стоящий

виафаном можно соотнести также и все мифы о битве с драконом, все сказания о победителях дракона, таких как Зигфрид, св. Михаил и св. Георгий.

Многозначность и изменчивость характерны для самой сути мифологических образов; непрекращающиеся метаморфозы, in nova mutatae formae[1], служат как раз надежными приметами их действенности и жизненной силы. В случае Левиафана богатство теологических и исторических интерпретаций попросту огромно. Он может представать и в виде всепожирающего (παμφάγον) морского животного, подобного самому морю, которое, как говорит Ефраим Сириец и как явствует из византийских

пред Богом, а не Бегемот и не Левиафан, что подтверждается и у Курта Вейцмана (*Weitzmann K.* Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts, Berlin, 1935). В гентской «Расписной книге» («Liber floridus», XII в.) Антихрист восседает на Левиафане, названном «змеем» (serpens) и изображенном в виде огромной рыбы, и потому здесь, пожалуй, означающем еще только «мир», а не какую-либо апокалиптическую фигуру; см. Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, hrsg. von O. Schmitt, Stuttgart, 1937, I, S.716, статья Освальда Эриха об Антихристе.

[1] Появление новых форм (*лат.*) — *Примеч. перев.*

картин Страшного суда, в последний день извергнет своих мертвецов[1]. По учению мандейцев, в день светопреставления Левиафан проглотит космос вместе со всеми, кто не отделился от мира[2]. Относящийся к XIV в. рисунок Опициния из Канистр связывает его со Средиземным морем, diabolicum mare[3]. При всей зачастую сбивающей с толку фантастичности таких мифов существенно то, что Левиафан остается соотнесен с морем. Впоследствии, в ходе столетий, из хаотического изобилия образов и видений выделились две наиболее значительные линии истолкования: христианская симво-

[1] См. об этом в тексте великолепного и широко известного труда французской иконографической школы: *Martin A., Cahier C.* Monographie de la Cathédrale de Bourges, 1 partie, Vitraux du XIII siècle, Paris, 1841–1844, p.137–140 (об окне св. Фомы).

[2] *Lidzbarski,* Johannesbuch der Mandäer, 1915, S.99. На мандейцев, Опициния и некоторые другие источники (армянские письмена об Адаме, славянские апокрифы и т. д.) мое внимание любезно обратил проф. Эрик Петерсон.

[3] *Salomon R.* Opicinius de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des XIV Jahrhunderts, Studies of the Warburg Institute, London, 1936, p.72–73: Гибралтар как левиафанова «пасть или дыхало» (ossa velut fistula), Мальорка как «кожа его мошонки» (nervi testiculorum).

лизация, выполненная отцами церкви в раннем средневековье, и иудейская мифологизация, осуществленная раввинами-каббалистами.

В интерпретациях образа Левиафана христианским средневековьем вплоть до начала схоластики целиком и полностью господствовало теологическое представление, согласно которому крестная смерть Христа привела к тому, что дьявол проиграл битву за человечество, поскольку, обманувшись человеческим обликом Бога, скрытого во плоти, хотел проглотить богочеловека на кресте, но при этом оказался пойман на крест как на рыболовный крючок. Дьявол здесь предстает как Левиафан, то есть как огромная рыба, пойманная Богом на наживку. В качестве теологического учения это представление восходит к Григорию Великому («Моральные толкования на книгу Иова»), Льву Великому и Григорию Нисскому[1]. Благодаря глоссам Валафрида Страбона (IX в.)

[1] *Seeberg R.* Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.2, S.316. Это же теологическое воззрение я обнаружил в одной проповеди Иннокентия III на первое предрождественское воскресенье (Migne, t.217, p.134, de triplici silentio), с той лишь разницей, что пойманным на крючок дьяволом там выступает Бегемот. «Бегемот, сказано здесь, есть дьявол». Дальнейшие сведения У Мартена и Кайе, op. cit., p.138–139.

оно было передано последующим столетиям. Средневековые книжные иллюстрации трактуют Левиафана, «michele walvisch»[1] только в контексте этого патристического толкования. Таков он и на прекрасном рисунке в «Саду радостей земных» аббатисы Геррады Ландсбергской (XII в.), где Бог изображен рыбаком, Христос на кресте — как наживка на рыболовном крючке, а Левиафан — в виде попавшейся на крючок огромной рыбы. Во времена крестовых походов немецкие паломники распевали:

O crux benedicta,
aller holze beszista,
an dir wart gevangan
der gir Leviathan[2].

Все оставалось так еще при Лютере[3].

[1] Огромный кит (*ср.-нем.*) — *Примеч. перев.*

[2] О благословенный крест,
Лучшее из всех древес,
На тебя был пойман
Ужасный Левиафан (*ср.-нем.*) — *Примеч. перев.*

[3] О средневековой иконографии см.: *Sauer J.* Die Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg i. B., 1902, S.223, 333. О Лютере: *Obendiek H.* Der Teufel bei Martin Luther, 1931, S.75. О пойманном на крючок Левиафане в «Саду радостей земных» см.: *Zellinger,* Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1925, S.161.

Иудейские толкования образов Левиафана и Бегемота существенно отличаются от вышеприведенных. В общих чертах, несомненно, известно, что оба зверя стали символизировать враждебные евреям, языческие мировые силы и могут быть соотнесены с Вавилонией, Ассирией, Египтом и другими языческими царствами. Намного менее известны интерпретации, возникшие в средние века, в коих рисуется совершенно уникальное, крайне плачевное состояние и положение евреев в сравнении со всеми остальными народами. Речь здесь идет об удивительных политических мифах и о документах, обладающих зачастую прямо-таки магической силой. Они были созданы каббалистами и, естественно, носят эзотерический характер. И все же, не утратив от того своей имманентной эзотеричности, они стали известны и вне рамок иудаизма, как явствует из «Застольных разговоров» Лютера, «Демономании» Бодена, «Аналектов» Релана и «Раскрытого иудейства» Эйзенменгера[1]. Согласно этим

[1] О «Застольных речах» Лютера и «Демономании» Бодена см. ниже; «Раскрытое иудейство» Иоганна Андреаса Эйзенменгера цитируется по кенигсбергскому изданию 1711 г., вышедшему под прусской королевской привилегией (I, S.401; II, S.873 ff., 885). Analecta Rabbinica Адриана Релана,

иудео-каббалистическим толкованиям, Левиафан — это «скот на тысяче гор» (Псал. 50, 10),

опубликованные в 1702 г. в Утрехте, привлекаются по второму изданию 1723 г. Релан придает иудейским толкованиям «духовный» смысл и говорит в «Пролегоменах»: «Ita omne illud quod de comestione Leviathanis in saeculo futuro scriptum est in Talmude et alibi de alimento spirituali, non illo quo corpus nutritur, intelligunt. Comestio Leviathanis erit comestio spiritualis» (Итак, все, что написано в Талмуде о поедании Левиафана в грядущем веке, и где бы то ни было еще о духовной пище, они понимают не как поедание плоти. Поедание Левиафана есть его духовное поедание). В вышедших в 1817 г. замечаниях на одну работу Байля, которая, оставаясь в остальном дружественной к иудаизму, трактовала вышеупомянутый рассказ о Левиафане как «абсурдный», великий раввин Авраам из Колоньи говорит: «Il eût été bien plus naturel et équitable de supposer dans ce récit une allégorie, une énigme renfermant quelquesunes de ces vérités que le goût prédominant chez les écrivains orientaux se plaît constamment à cacher sous le voile des histoires les plus surprenants» (Естественнее и справедливее было бы предположить, что рассказ этот содержит аллегорию, тайну, заключающую в себе некую истину относительно того, что преобладающий у писателей Востока вкус всегда находил удовольствие в том, чтобы скрывать под пеленой наиболее удивительные истории).

символизирующий языческие народы. Мировая история трактуется как борьба языческих народов между собой. В частности, Левиафан, то есть морские державы, борется против Бегемота, сухопутных держав. Бегемот стремится разорвать Левиафана своими рогами, тогда как последний своими плавниками зажимает Бегемоту рот и ноздри, умерщвляя его удушьем, что, кстати сказать, прекрасно иллюстрирует процесс покорения сухопутной державы посредством блокады. Евреи же стоят поодаль и смотрят, как народы Земли взаимно истребляют друг друга; им эта священная резня и бойня представляется закономерной и «кошерной». Они питаются плотью умерщвленных народов и тем живут. Согласно другим учениям того же рода, Бог каждый день по нескольку часов играет с Левиафаном. Согласно же третьим, чтобы защитить мир от дикого нрава этого животного, Бог оскопил Левиафана мужского пола и засолил мясо Левиафана женского пола, чтобы им питались праведники в раю. Многочисленные комбинации и живописные детали нам здесь не столь важны. В любом случае, при таком истолковании Левиафан и Бегемот становятся фигурами грандиозных иудейских мифов о вселенской борьбе. Это увиденные глазами евреев образы присущей язычникам плодовитости и жизненной силы, «великий Пан», которого ненависть и заносчивость евреев превратила в отвратительное чудовище.

Ввиду таких интерпретаций образа Левиафана следовало бы попробовать дать противоположное толкование, открывающее совершенно иной горизонт и представляющее гоббсовского Левиафана совсем в другом свете. Ведь поскольку Левиафан — это в то же время змей, или дракон, мы можем вспомнить, что, хотя оба этих животных, коим и в мифе, и в легенде присуще одинаковое значение, представлялись враждебными и злыми в переднеазиатской и еврейской мифологии, прочие народы, напротив, видели в змее и драконе символы покровительствующих, благосклонных божеств. Примером может послужить не один только китайский дракон. Змей и драконов почитали кельты. Лангобарды, вандалы и другие германские племена использовали изображения змей и драконов в качестве боевых опознавательных знаков. У англосаксов дракон издревле красовался на королевском войсковом флаге; в 1066 г. при Гастингсе король Гарольд ожидал наступления норманнов в центре английского войска под стягом, который Вильгельм Завоеватель после своей победы отослал папе в Рим; и на стяге этом был изображен дракон. Герберт Мейер, которому я обязан знакомством с этими историческими фактами, говорит, что драконово зна-

мя имеет скорее германское, чем восточное происхождение; оно впервые появляется в Англии, где в качестве войскового штандарта сохраняется и после норманнского завоевания вплоть до XV в[1]. Когда Аммиан Марцеллин (XVI, 12, 39) сообщает об императоре Юлиане Отступнике, что он прикрепил к своему копью пурпурный знак дракона (purpureum signum draconis), то и это, пожалуй, свидетельствует лишь о восстановлении староримского, языческого, украшенного изображением дракона штандарта когорт, который нес дракононосец и на котором император Константин Великий вместо дракона приказал поместить монограмму Христа.

При всех великих политических противостояниях, имевших место между европейскими народами, ими несомненно ощущались глубинные мифологические взаимосвязи. Вероятно, в этом-то и заключен корень того своеобразного волнения, которым исполнены все более или менее глубокие сочинения о Левиафане. Но если это так, мы тем более должны поставить вопрос, занимал ли Гоббс, раз уж он считается «пророком Левиафана», в отношении этого символа ясную и четко определенную позицию. Вопрос этот с некоторых пор сделался настоятельным и не терпящим отлагательства. В своей книге, появившейся в 1930 г.[1], еврейский ученый Лео Штраус исследовал «Богословско-политический трактат» Спинозы и констатировал сильную зависимость Спинозы от Гоббса. При этом он замечает, что Гоббс видит в евреях подлинных основоположников крамольного и разрушительного для государства различения между религией и политикой. Это верно лишь с той оговоркой, что Гоббс борется против типично иудео-христианского расщепления первоначального политического единства. С его точки

[1] *Meyer H.* Sturmfahne und Standarte, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Germ. Abt., 51 (1931), S.230.

[1] *Strauß L.* Die Religionskritik Spinozas, 1930, S.75, со ссылкой на следующие места у Гоббса: «О политическом теле», II, VI—VIII; «О гражданине», XII, 2; «Левиафан», XII, XXIX, XLII. Штраус низводит идею Гоббса до простого противостояния евреев и язычников, тогда как Гоббс борется против типично иудео-христианских доктрин и in concreto приводит языческо-христианские, эрастианские аргументы, предполагая наличие христианского государства, civitas Christiana, в котором суверен не посягает на единственно важное положение веры,— что Иисус есть Христос, that Jesus is the Christ,— а защищает его и лишь кладет этим конец теологическим спекуляциям и изыскам жадных до власти священников и сектантов. Техническая концепция государства делает в дальнейшем совершенно беспредметными такие различия, как разница между евреями, язычниками и христианами, и ведет в сферу абсолютной нейтральности.

зрения, язычникам было чуждо различение двух властей, светской и духовной, поскольку религия для них была частью политики; евреи поддерживали это единство со стороны религии. Губительный для государства разрыв между духовной и светской властью благоприятен лишь для римской церкви во главе с папой, а также для властолюбивых пресвитерианских церквей и сект. Первоначальное и естественное языческое единство политики и религии было разрушено суевериями и верой в духов, причиной которой были всевозможные страхи и сновидения. Борьба с вожделенным для римской церкви «царством тьмы», восстановление первоначального единства составляет, по утверждению Лео Штрауса, подлинный смысл гоббсовой теории государства. И в этом он прав.

Среди немецких ученых, ведущих справедливую полемику против поверхностной характеристики Гоббса как рационалиста, механициста, сенсуалиста, индивидуалиста и какого бы то ни было иного «иста», Гельмут Шельски[1] считает его философом политического действия, интересующимся политической действительностью, мыслителем, чьи произведения представляют собой руководства к политическим действиям, а не идеальные системы общих понятий. Используя образ Левиафана, «Гоббс выступает против всякой подчиненности политического мышления религии и становится в ряд выдающихся политических мыслителей. Его соратники на этом пути — Макиавелли и Вико, а в новейшее время — Ницше и Сорель». Однако «глубинный смысл его понятия о Левиафане» заключается в том, что этот присутствующий в нашем мире, «земной» и «смертный» Бог целиком полагается на политическое действие человека, которому вновь и вновь приходится отвоевывать его из хаоса «естественного состояния». Так Гоббс вел свою великую эпохальную борьбу против политической теологии во всех ее формах. Левиафан — великий символ этой борьбы. Но, согласно такому пониманию Шельски,— причем именно в духе его тезиса о философах политического действия,— должно быть крайне важно, означал ли созданный Гоббсом миф о Левиафане подлинное восстановление изначального жизненного единства, выдержал ли он, как политико-мифологический образ, испытание в борьбе против иудео-христианского разрушения естественного единства и мог ли он противостоять ожесточенности и накалу такой борьбы.

[1] *Schelsky H.* Die Totalität des Staates bei Hobbes, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, hrsg. von C. A. Emge, Bd.XXXI, Berlin, 1938, S.176–201.

2. Левиафан в трудах Гоббса: буквальный текст и история слова

Коснемся сперва самой книги и самого текста: что сам Гоббс говорит о своем Левиафане, что тот собой представляет в буквальном значении высказываний и пояснений, содержащихся в этой знаменитой книге, которой Гоббс дал имя Левиафана?

На титульном листе первого английского издания 1651 г. помещена гравюра, которая вместе с названием «Левиафан» и эпиграфом из книги Иова (non est potestas super terram quae comparetur ei[1]) уже с самого начала придает сочинению Гоббса совершенно непривычный вид: гигантских размеров большой человек, составленный из бесчисленного множества маленьких людей, держит в правой руке меч, а в левой — епископский жезл, простертый над мирным городом. Под обеими руками, светской

[1] Нет на Земле власти, подобной ему (Иов 41, 24) (*лат.*) — *Примеч. перев.*

и духовной, помещены серии из пяти рисунков каждая: под мечом изображены крепость, корона, пушка, ниже — оружейные стволы, копья и знамена и, наконец, вооруженная битва; под духовной рукой — церковь, епископская шапка, стрелы анафемы, острия, символизирующие различение, силлогизм и дилемму и, наконец, заседание церковного собора. На рисунках этих представлены типичные средства власти и борьбы, используемые в противостоянии мирского и духовного. В политической борьбе с ее непрекращающимся и неизбежным, проникающим во все сферы человеческой продуктивности спором друзей-врагов обе стороны разрабатывают особое оружие. Крепостям и пушкам тут соответствуют организация и интеллектуальные методы, чья ценность в борьбе не меньшая. Наряду с названием «Левиафан», которое, как и всякий многозначительный заголовок, приобрело бóльшую известность, чем содержание книги, эта гравюра на титуле, по-видимому, тоже способствовала ее мощному воздействию. Та глубокая истина, что понятия и дистинкции являются политическим оружием, причем оружием «косвенных» властей, приобретает, таким образом, наглядность уже с первой страницы этой книги.

Читатель, который после этого постарается прояснить для себя значение образа Левиафа-

на из содержания и высказываний самой книги, на основании анализа ее текста, будет несколько разочарован. Ибо то мифическое впечатление, которое создают заголовок с эпиграфом и рисунки на титульном листе, в развернутых высказываниях самой книги, насколько они касаются Левиафана, никак не подтверждается. На титульной гравюре изображен не Левиафан, то есть не дракон, не морское чудовище и не какой-нибудь иной монстр, похожий на змея, крокодила или кита, которого можно было бы назвать Левиафаном в том смысле, в каком он описывается в книге Иова, а огромный, величественный человек. В тексте сочинения выражения magnus homo и magnus Leviathan употребляются наряду друг с другом, без разбора, так что два образа — ветхозаветный морской зверь и платоническое представление о «большом человеке», μάκρος ἄνθρωπος,— стоят бок о бок, возникают непосредственно и одновременно. Это не обязательно должно служить помехой, а напротив, могло бы усиливать впечатление. Во многих мифологических образах черты человека и зверя перетекают друг в друга, и оттого что огромный человек и огромный зверь сливаются в единый образ, мифическое представление может становиться только более правдоподобным. Однако в тексте самой книги Левиафан, в

общем и целом, упоминается лишь трижды. В самом начале говорится, что civitas или respublica[1] — это большой человек, огромный Левиафан, искусственное существо, animal artificiale, automaton или machina[2]. И здесь, без каких-либо особых пояснений, выражение «magnus ille Leviathan»[3] означает уже «огромного человека» и «огромную машину», так что теперь мы имеем дело с тремя образами: большой человек, огромное животное и грандиозная машина, созданная человеческим искусством и изобретательностью. Вторично Левиафан упоминается во второй книге, «О государстве», гл. XVII. Здесь реконструируется возникновение государства: посредством договора каждого с каждым создается представительное лицо или собрание, которое, со своей стороны, возводит множество заключивших этот договор людей в ранг единого лица, а именно государства. Таково, говорит Гоббс, происхождение этого огромного Левиафана или, добавляет он, чтобы «выразиться более

[1] Государство, республика (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Искусственное животное, автомат, машина (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[3] Этот огромный Левиафан (*лат.*) — *Примеч. перев.*

почтительно»[1], deus mortalis, смертного Бога, чья власть внушает всем страх (terror) и принуждает жить в мире. Итак, опять без каких-либо пояснений, наряду с огромным человеком, огромным зверем и грандиозной машиной, в качестве четвертого члена, выступает Бог, причем Бог смертный. По-видимому, тем самым обретается мифологическая тотальность Бога, человека, зверя и машины. Как целое она и названа ветхозаветным именем «Левиафан». Однако сам этот образ из Ветхого завета Гоббс поясняет лишь при третьем упоминании Левиафана, в конце гл. XXVIII. Пояснение это очень краткое и не отвечает большим ожиданиям, которые должно порождать мифологическое слияние Бога, человека, зверя и машины. Гоббс рассматривает здесь проблему наказаний и вознаграждений, каковые он считает необходимыми средствами воздействия на людей, прежде всего, для обуздания их высокомерия и прочих дурных страстей. Обладатель наивысшей власти, водитель и управитель государства, governor, как он назван в английском, или rector — в латинском тексте, налагает эти наказания и раздает эти вознаграждения. И именно этот rector, а вовсе не государство в целом, как политическое единство, благодаря своей «ingens potentia»[1], сравнивается с гигантским Левиафаном, поскольку Бог в книге Иова говорит о Левиафане: нет на Земле власти, подобной ему.

[1] Дословно это место в английском тексте выглядит так: «This is the Generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortal God, our peace and defence». В латинском тексте стоит: «Atque haec est Generatio magni illius Leviathan, vel (ut dignius loquar) Mortalis Dei; cui Pacem et Protectionem sub Deo Immortali debemus omnem». Шельски интерпретирует сравнительную степень, использованную в обороте «to speak more reverently» как относящуюся к выражению «mortal god» (*Schelsky H.* Die Totalität des Staates bei Hobbes, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, hrsg. von C. A. Emge, Bd.XXXI, Berlin, 1938, S.190–191). Это, конечно же, правильно, поскольку всякое сравнение имеет дело с двумя величинами, однако не исключает того, что имя «Левиафан», используемое для обозначения государства, самим Гоббсом ощущалось как менее достойное почтения. Я никогда не говорил, что Гоббс не относится всерьез к своему обожествлению государства, я всего лишь считаю, что образ Левиафана у Гоббса такому его пониманию государства не адекватен, и что его можно объяснить, скорее, исходя из духа времени, как «полуироничную литературную находку, рожденную добрым английским юмором».

[1] Огромная власть (*лат.*) — *Примеч. перев.*

Таково единственное аутентичное, данное самим Гоббсом разъяснение образа Левиафана. Каждая цитируемая Гоббсом фраза из этого фрагмента Библии — Non est potestas super Terram, quae comparetur ei; Factus est ita, ut non metuat; Videt sublimia omnia infra se; et Rex est omnium filiorum superbiae[1]— означает лишь, что один только носитель суверенного могущества безраздельно располагает наивысшей властью на Земле, и «внушаемый этой силой и властью страх (terror)» (как сказано в гл. XVII) держит в подчинении ему всех людей, в особенности же сильных мира, «сынов гордости». В политической ситуации XVII в., то есть в борьбе абсолютной государственной власти против сословного дворянства и церкви, образ Левиафана, согласно этому аутентичному объяснению, символизирует лишь наивысшую, нераздельную, самую сильную земную власть, для которой библейская цитата поставляет сравнение со зверем, коему, согласно Библии, нет равного по силе. Ниже, в гл. XXXIII, Гоббс, как один из первых критиков Библии и библейских источников, исследует отдельные книги

[1] Нет на земле власти, подобной ему; он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости (*лат.*) — *Примеч. перев.*

Ветхого завета. Здесь он говорит и о книге Иова, высказывая ряд критических замечаний, которые Спиноза использовал в своем «Богословско-политическом трактате» (гл. X, 18); при этом никакого особого интереса к Левиафану как к мифологической фигуре увидеть нельзя. Отвечая епископу Бремхолу (1682 г.) на его нападки, содержавшиеся в сочинении «Ловля Левиафана» («The catching of the Leviathan»), он тоже не дает никакого пояснения этому образу, хотя здесь это, пожалуй, и было бы уместно.

Зато в небольшой работе «О свободе, необходимости и возможности» («The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance»), относящейся к 1656 г., Гоббс, возражая Бремхолу, отметил, что выражение «Бегемот против Левиафана» было бы подходящим заголовком к работе, содержащей опровержение «Левиафана». Позднее он использовал имя этого другого чудовища, тоже описанного в книге Иова,— «Бегемот» — в качестве заглавия для своей книги. Под таким титулом вышло его историческое описание пресвитерианской и пуританской революции 1640–1660 гг. Королевская цензура сперва не дала разрешения на издание книги, так что она вышла в свет только в 1682 г., уже после смерти Гоббса. Согласно заглавию, в самом тексте далее никак не

поясняемому, Бегемот здесь символизирует вызванную религиозным фанатизмом и раскольничеством анархию, которая за годы пуританской революции привела английское государство к гибели. Как же соотносятся друг с другом у Гоббса эти два монстра — Левиафан и Бегемот? Тот факт, что именно Левиафан символизирует государство, а Бегемот — революцию, объясняется у него, конечно же, не мифологическими спекуляциями. И все же неслучайно, что для англичанина XVII в. символом мирного порядка становится морское животное, ведь Левиафан, «огромный кит» более близок воображению английского народа. В сущности же одно и другое — вынуждающий к миру государственный порядок и революционно-анархическая сила естественного состояния — по своей стихийной мощи равны друг другу. Государство, по Гоббсу, есть лишь гражданская война, постоянно сдерживаемая сильной властью. Дело, следовательно, обстоит таким образом, что одно чудовище — Левиафан, «государство» — постоянно подавляет другое — Бегемота, «революцию». По словам прекрасного знатока Гоббса С. Э. Воэма, Левиафан есть «единственная корректива» для Бегемота. Поэтому государственный абсолютизм оказывается в состоянии подавить тот хаос, который в его зачатке, то есть в индивидуумах, подавить невозможно. Карлейль в своей грубоватой манере говорит просто: анархия плюс полиция. В изложении Пауля Риттербуша подтверждается этот «паритет» Левиафана и Бегемота и в то же время дается ясная картина учения Томаса Гоббса о государстве[1].

Таким образом, если судить по содержанию и по тексту, значение образа Левиафана в названной его именем книге Гоббса заключается лишь в том, что, будучи многозначительной

[1] *Ritterbusch P.* Der totale Staat bei Thomas Hobbes, Kiel, 1938; см. также ниже. *Vaugham C. E.* Studies in the history of Political Philosophy before and after Rousseau, Vol.I, From Hobbes to Hume, Manchester, 1925, p.53. Тённис (*Tönnies F.* Thomas Hobbes, Leben und Lehre, 3. Aufl., Stuttgart, 1925, S. 61) говорит об отношении паритета между Левиафаном и Бегемотом: «Одно чудовище — государство, другое — революция». Джон Лэрд (*Laird J.* Hobbes, London, 1934, p.36) указывает, что предложенный самим Гоббсом заголовок «Бегемот против Левиафана» означал, по-видимому, всего лишь превосходство сухопутного животного над морским; естественно было бы думать, что Долгий парламент изображается в виде чудовища, достойного всяческого отвращения, искусственный же гоббсов человек — как желающий блага великан; однако в книге Иова (40, 19) Бегемот назван «началом путей Божиих».

цитатой из Библии, он олицетворяет сильнейшую земную власть в фигуре животного, чья превосходящая сила держит в узде всех, кто менее силен. По-видимому, смысл образа ограничивается целями такого олицетворения. Однако такое утверждение должно быть проверено в отношении того, как это слово вообще употреблялось в истории языка. Ведь к тому времени, когда Гоббс превратил его в символ своей концепции государства, образ Левиафана находился уже на вполне определенной стадии своего исторического развития.

Хотя приведенные выше христианско-теологические и иудео-каббалистические воззрения были вытеснены ренессансным гуманизмом, их вовсе не постигла скоропостижная кончина. Новые импульсы им придала Контрреформация. Хорошим примером тому служат труды Кампанеллы «Город Солнца» (1602 г.) и «Испанская монархия» (1640 г.), с их многочисленными отсылками к Библии и астрологии, пусть даже сам Левиафан в них не упоминается. Для эпохи барокко, с его склонностью к «эмблемам» и «аллегориям», это действительно не вполне подходящая тема. Зато библейское благочестие протестантского движения наполнило этот образ новой демонической силой. «The vile serpent, the

Leviathan»[1] оставался одним и тем же и для Уиклифа в XIV в., и для светской литературы двух последующих столетий. В застольных речах Лютера он предстает как князь мира сего, которому Бог разрешил сбивать людей с толку, но которого он в то же время держит в узде и с которым ежедневно три часа, забавы ради, проводит в играх. «Ita Leviathan est magnus ille draco, quem firmavit deus ad illudendum ei, quem per suos pios irritat, et ipse narret sich mit yhm singulis diebus tribus horis»[2]. Это (имена Бегемота, Кита и Левиафана) «иносказательные выражения, фигуры или образы, чтобы ими указывать на Дьявола»[3]. То обстоятельство, что Бог ежедневно по нескольку часов играет с Левиафаном, изначально относилось, по-видимому, к кабба-

[1] Ужасный змей Левиафан (*англ.*) — *Примеч. перев.*

[2] Итак, Левиафан — это тот огромный дракон, коего Бог предназначил для своего развлечения, коего он дразнит своею благостью и самолично беседует с ним ежедневно по три часа (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[3] *Luther M.* Tischreden, Weimarer Ausg., 2, №2598a, 6, №6829; у Лютера в том же контексте идет речь и о Ките, см. *Obendiek*, op. cit., Anm.275; насколько я помню, Левиафан у Обендика отдельно не упоминается.

листическому истолкованию фрагмента из книги Иова, в котором уже звучит некоторая ирония в отношении властей этого мира, хотя, конечно же, это еще не субъективистская романтическая ирония, поскольку образ этот еще полностью остается в сфере демонического и метафизического.

У Жана Бодена Левиафан тоже сохраняет свое прежнее, демоническое значение. В «Демономании» Боден пишет: «Левиафан — это Дьявол, чьей власти на земле не может противостоять никто, как сказано в книге Иова; сообщается, что он не довольствуется плотью, но охотится и за душами, из-за чего с ним и нельзя заключать никаких договоров. Это важно знать тем, кто считает, что они возымели власть над тайными духами». Возможно, здесь Боден находится под влиянием каббалистических и других иудаистских воззрений, от которых он, несомненно, находился в сильнейшей зависимости[1]. Иудейским по своему происхождению было, скорее всего, и воззрение современника Гоббса Исаака де ла Пейрера, оказавшего большое влияние на спинозовскую критику веры в чудеса. В своей вышедшей в 1655 г. и по многим причинам интересной книге о «преадамитах» (о людях, произошедших не от Адама, а имевших другую генеалогию), касаясь одного места из 41 главы книги Иова, он говорит о халдейских магах, умеющих заклинать Левиафана, «qui Daemon est»[1]. Он недвусмысленно добавляет: твердо установлено, что существует наземный Левиафан и Левиафан морской или, что то же самое,— демоны суши и моря[2]. Ла Пейрер ссылается здесь на известнейшего во Франции во времена Гоббса комментатора книги Иова, Филиппа Кодуркуса. В 1651 г., когда «Левиафан» Гоббса увидел свет, этот автор опубликовал в Париже снабженный схолиями латинский перевод книги Иова. В предисловии он говорит о великом *Горе вам!* из 12 главы Апокалипсиса, о древнем драконе Пифоне, «qui Diabolus apellatur, humani generis hostis»[3], вызвавшем к жизни еретические учения и ис-

[1] *Bodin J.* Daemonomania, lat. Ausg., 1581, Buch II, Kap.6, Buch III, Kap.1; *Bezold*, Jean Bodin als Okkultist und seine Daemonomania, Hist. Zeitschr., 105 (1910, S.1 ff. Работа опубликована и в Собрании сочинений Безольда).

[1] Который есть Демон (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] *Peyrer I.* Praeadamitae, quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi, 1655, p.234. Влияние ла Пейрера на Спинозу было подмечено уже Томазием; см. *Straußß L.* Die Religionskritik Spinozas, 1931, S.32 ff., 287.

[3] Именуемый Дьяволом, врагом рода человеческого (*лат.*) — *Примеч. перев.*

казившем Писание. Он обращается против еретиков, в особенности против Кальвина, причем интересно, что сам он был протестантским священником и лишь в 1645 г. перешел в католицизм. В тексте своей книги он не связывает Левиафана и Бегемота с Апокалипсисом и заявляет, что Бегемот в книге Иова означает слона, а Левиафан — кита, причем proprie[1], а не в символическом смысле. Упоминает он все же и об их «метафорическом» значении, согласно которому оба зверя символизируют царей или князей мира сего, коим Бог уступил господство. Сравниваются они и с неким воинством. Но Левиафан, добавляет Кодуркус,— это не просто огромный кит, а еще и дракон, убивающий слона (Бегемота)[2].

[1] Буквально, в собственном смысле (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] *Codurcus Ph.* Libri Job, versio nova ex hebraeo cum scholiis, Lutetiae Parisiorum MDCLI. Высказывания о Левиафане и Бегемоте имеются в схолии к гл.40 (S.321 f.); об умерщвлении Бегемота Левиафаном — S.326–327: «Драконы умерщвляют слонов; Левиафан же означает не только огромное морское животное, Кита, но также и дракона» (elefanti perimuntur a Draconibus. Leviathan vero non modo immane cete, Balaenam, sed etiam draconem significat); о Левиафане как воинстве (воинственном драконе) — S.332.

В общем и целом, в период между 1500 и 1600 гг. собственно демоническая сила этого образа иссякает. Исчезает средневековая народная вера, которая еще была жива при Лютере; злые духи превращаются в гротескную и даже забавную нечисть. В литературе XVI в. образ Левиафана постигла та же участь, какую можно разглядеть в живописных изображениях черта и демонов в эпоху между Иеронимом Босхом и так называемым Брейгелем Адским. У Босха (около 1500 г.) средневековая вера в демонов еще не сломлена; бесы у него — онтологическая действительность, а не продукты жуткой фантазии; место действия — Ад, пламя которого много раз пробивается сквозь пелену земных красок, а не просто сцена, не подмостки для спектакля с участием эксцентрических фигур. У Брейгеля Адского (около 1600 г.) эта полная опасностей действительность уже полностью распадается, становясь эстетически и психологически занимательным жанром. Между Босхом и Брейгелем лежит эпоха посюстороннего реализма, для которого в живописи характерно искусство Брейгеля Мужицкого, а в английской литературе — великая драматургия Кристофера Марло и Шекспира. В драмах последнего несколько раз встречаются призывы к Левиафану, но лишь в буквальном смысле, как к могущественному, обладающему необычайной силой или быстротой

морскому чудищу, без какой-либо символики, отсылающей к политике или к мифу. Даже там, где, как в третьем акте «Генриха V», он символизирует неукротимое буйство мародерствующей солдатни, в нем нет никаких черт средневековой богословской демонологии, никакой метафизической враждебности[1].

Если не принимать во внимание фанатичных заклинателей Библии, в английской литературе времен гоббсова «Левиафана» (около 1650 г.) господствовало абсолютно не мифическое и не демоническое представление о Левиафане. Его образ плохо подходил даже для аллегорий в духе XVI и XVII вв. В «Потерянном рае» Мильтон упоминает о нем как об огромном водном чудовище, но без какого-либо символического фона. В сатирическом литературном изображении ада у Томаса Деккера (впервые опубликовано в 1607 г.) появляется почтальон из преисподней, обучающий одного только что умершего лондонского скрягу географии ада и именуемый «лакеем этого огромного Левиафана». Если я правильно понимаю это место, Левиафан здесь хотя и остается Дьяволом, но уже не в средневековом теологическом смысле, не в духе дантова описания ада и не в смысле сведенборговых адских картин, а только как персонаж иронической литературы, сообразный стилю и атмосфере английского юмора[1]. В другом тексте, в проповедях Сандерсона (II, 310), около 1630 г., говорится о том, как Бог обращается «с великими Левиафанами мира сего». Здесь «левиафаны» — это просто «великие мира сего». В таком направлении словоупотребление развивалось и дальше. Так, Берк (Works, III, 35) может говорить о герцоге Бедфорде как о «Левиафане среди всех креатур короны», а де Куинси в 1839 г.— о судебном процессе против такого могущественного противника, как «Левиафан двух графств». В конце концов, Левиафан становится ироническим символом любого необычайно значительного или могущественного человека, грандиозного предмета, здания или корабля. Сленг тоже пользуется этим импозантным словечком[2]. Конечно,

[1] См. «Генрих V», акт III, сцена 3; «Сон в летнюю ночь», II, 1 (невероятная быстрота движения); «Два веронца», III, 2 (без точного значения).

[1] *Dekker Th.* A Knights Coniuring, Percy Society, London, 1842, p.60.

[2] Приведенные в тексте места и другие ссылки см.: The Oxford English Dictionary, VI (1933), p. 228: Левиафан в смысле «человек огромной, чудовищной силы и необычайного богатства» (a man of vast and formidable power or enormous wealth). См. также Slang-Lexikon by Eric Partridge, London, 1937, p.479: Левиафан как «завсегдатай конных скачек» (a heavy backer of horses).

особое воздействие на употребление этого имени исходило от Гоббса. Не знаю, имеет ли место его влияние в том месте из принадлежащей перу Ричарда Лигона «Истории острова Барбадос», которое уже по своему звучанию напоминает Гоббса: «что порождает в этом Левиафане гармонию, так это хорошо отлаженное государственное устройство»[1]. Но понятно, что Локк, противник Гоббса, не мог в своей полемике обойтись без образа Левиафана: «An Hobbist will answer: because the Leviathan will punish you, if you do not»[2]. Мандевиль в «Басне о пчелах» (1714 г.) говорит уже совсем как Гоббс[3]: «богами предназначено, чтобы миллионы вас, крепко друг с другом связанные, вместе составили могущественного Левиафана»[1].

Если учесть своеобразие гоббсовой психологии, то все еще остается возможным, что за

[1] Это место из путевых заметок приведено в том же Оксфордском словаре как относящееся к 1657 г. Но по биографии Лигона (Biographie universelle, v.24, p.530) я понял, что первое издание его книги вышло в Лондоне в 1650 г., т. е. еще *до* гоббсова «Левиафана». Поскольку подлинник мне не доступен, я не могу проверить истинность этого обстоятельства, важного для понимания того, как развивалось употребление слова «Левиафан».

[2] Последователь Гоббса ответит: потому что Левиафан накажет тебя, если ты этого не сделаешь (*англ.*) — *Примеч. перев.*

[3] Об испытанном Мандевилем влиянии Гоббса см., в частности, замечание Стивена, назвавшего «Басню о пчелах» «трактирным изданием Гоббса»; см. также *Tönnies F.* op. cit., S.307, Anm.131, и процитированное там сочинение; *Locke J.* Human understanding, I, 3 (1690).

[1] Содержащийся в тексте краткий обзор исторического развития значения слова «Левиафан» не может рассматриваться как исчерпывающее филологическое исследование. Но он, как мне кажется, объясняет мое относящееся к 1937 г. (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XXX, S.161–162) высказывание о том, что в случае использования Гоббсом образа Левиафана речь идет «о полуироническом литературной находке, рожденной добрым английским юмором». Мой коллега по Берлинскому университету, специалист по Англии проф. Вальтер Ширмер дружески сообщил мне, что, с его точки зрения, я в этом прав. Если же Гельмут Шельски (в процитированной выше статье (S. 190, Anm.11)), напротив, говорит, что мое объяснение само является не более чем такого рода «находкой», то это не вполне справедливо. Признаюсь, однако, что этот вопрос ни в коей мере не исчерпывается одним только современным истолкованием слова. Поэтому критика со стороны Шельски оказалась плодотворной для меня, за что я ему благодарен, поскольку это, в конце концов, важнее, чем все дальнейшие препирательства.

этим образом кроется более глубокое, тайное значение. Как и все великие мыслители того времени, Гоббс знал толк в деле эзотерического утаивания. Он сам говорил о себе, что иногда делает «открытия», но подлинные свои мысли раскрывает только наполовину, и поступает подобно человеку, на секунду приотворившему окно, чтобы, испугавшись бури, сразу же снова его захлопнуть[1]. Возможно, три упоминания о Левиафане, всплывающие в тексте его книги, как раз и были такими на один миг приотворенными окнами. Дальнейшие изыскания в этом направлении отчасти увели бы нас в биографические и индивидуально-психологические исследования, отчасти же мы оказались бы в русле таких разбирательств, какие, к примеру, Максим Леруа предпринял в отношении тайного розенкрейцерства Декарта, и, возможно, именно в связи с Левиафаном обнаружили бы каббалистические и прочие тайные учения, использующие его образ в качестве эзотерического символа. Есть действительно что-то таинственное в том, что народная христианская вера средневековья полностью исчезает в XVI и XVII столетиях. Но для столь трудоемкого исследования сегодня по-настоящему нет еще ни повода, ни предпосылок. Впрочем, никакой сколь угодно важный результат исследования, если оно остается только биографическим или индивидуально-психологическим, не смог бы дать окончательный ответ на наш вопрос, поскольку он ориентирован на политический миф как на самодостаточную историческую силу.

[1] *Leroy M.* Descartes, le philosophe au masque, Paris, 1929, I, p.69 ff., с эпиграфом из Декарта: «науки теперь скрываются под масками» (les sciences sont actuellement masquées); Рене Генон (*Guénon R.* La crise du monde moderne, Paris, 1927, p.39–40) говорит, что ту быстроту, с какой вся средневековая цивилизация отступила перед натиском XVII столетия, невозможно понять, если не допустить наличие некой загадочной, остающейся на заднем плане «руководящей воли» (volonté directrice) или «предвзятой идеи» (idée préconçue). Уже Мартен и Кайе (op. cit., p.138) подметили, что символы, остававшиеся живыми в XIII в., в XIV в. начинают тускнеть, а в XVI в. исчезают бесследно. Наступление нового, совершенно иного мира с наибольшей ясностью описано в объемистом труде Карла Гилова (*Giehlow K.* Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaiser Maximilians I, Wien, 1915). Там также упоминаются рыбы, долженствующие означать неправедность и безбожие, но уже не как Левиафан, а как египетские или классические античные символы.

3. Левиафан — «смертный Бог», а также суверенное репрезентативное лицо и грандиозная машина

Но что образ Левиафана означает в идейном контексте, а также в концептуальной и систематической структуре теории государства Томаса Гоббса?

Исходным пунктом в конструировании государства является, по Гоббсу, страх перед естественным состоянием, а его целью и конечным пунктом — утверждение надежного гражданского, государственного состояния. В естественном состоянии каждый может убить каждого; «каждый способен на это наибольшее». В отношении этой угрозы все между собой равны. Здесь, как это описывает Гегель, «каждый слаб перед другим». В этом отношении тут царит «демократия». Каждый знает, что каждый может убить каждого. Поэтому каждый оказывается врагом и конкурентом каждому — знаменитое bellum omnium contra omnes[1]. В «гражданском» же, государственном состоянии все граждане государства защищены в своем физическом бытии; здесь царит покой, безопасность и порядок. Как известно, таково определение полицейской власти. Современное государство и современная полиция возникли вместе, и важнейшим учреждением этого государства безопасности является полиция. Удивительно, что для характеристики такого мирного состояния, обеспечиваемого действиями полиции, Гоббс заимствует формулу Бэкона Веруламского и говорит, что теперь человек становится человеку богом, homo homini deus, тогда как в естественном состоянии человек был волком, homo homini lupus, для всех остальных людей. Ужас перед естественным состоянием собирает вместе переполненных страхом индивидуумов; их страх обостряется до последних пределов; вспыхивает искра Ratio[1] — и вот перед нами новый Бог.

Что же это за Бог, несущий мир и покой мучимому страхом человеку, превращающий волков в граждан государства и в этом чуде являющий себя как Бога, конечно, лишь «Бога смертного», deus mortalis, как его именует Гоббс?

Слова о «смертном Боге» привели к многочисленным недоразумениям и ложным интер-

[1] Война всех против всех (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[1] Разум (*лат.*) — *Примеч. перев.*

претациям. Путаница столь велика потому, что у Гоббса, на самом деле, есть три различных, не согласуемых между собой представления об этом его «Боге». На переднем плане — многозначный мифический образ *Левиафана*, соединяющий в себе Бога, человека, зверя и машину. Наряду с этим правовая конструкция договора объясняет появление суверенного *лица*, возникающего посредством представительства. Но кроме того — и в этом, по моему мнению, состоит ядро его конструкции государства,— Гоббс переносит картезианское представление о человеке как наделенном душой механизме на «большого человека» то есть на государство, которое становится у него *машиной*, одушевленной благодаря суверенному представительному лицу.

Если государство именуется «Богом», то в идее такой конструкции государства это не имеет собственного, самостоятельного значения. Насколько это именование не просто заимствует речевые обороты средневековья или эпохи Людовика XIV, оно в значительной мере детерминировано полемически. Тот, кто отстаивает право государства перед притязаниями папы, пресвитерианцев и пуритан, ссылающихся на Бога, не может попросту предоставить божественность усмотрению своих противников или церкви. «Chacun prend à l'ennemi,

qu'il le veuille ou non»[1]. Немецкие историки Гисберт Бейергауз и Карл Теодор Буддеберг показали, что в принятом в современном государственном праве понятии суверенитета в секуляризированной форме проступает кальвиново понятие Бога[2]. Выдающийся знаток этой эпохи религиозной борьбы и формирования по-

[1] Всякий что-то перенимает у своего врага, хочет он того или нет (*франц.*) — *Примеч. перев.*

[2] *Beyerhaus G.* Studien zur Staatsanschauung Calvins, mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs, Berlin, 1910 (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von N.Bonwetsch und R.Seeberg, 7. Stück), например, на с. 65: «закон самому себе» (ipse sibi lex), с. 72: приоритет над jus naturae как решающий признак божественного суверенитета; *Buddeberg K.Th.* Gott und Souverän, Archiv des öffentlichen Rechts, Neue Folge, Bd.23 (1937), S.290 ff., где продемонстрирована аналогия между понятием суверенитета у Бодена и понятием Бога у Кальвина. Заслуживает упоминания и статья Буддеберга о Декарте (*Buddeberg K.Th.* Descartes und der politische Absolutismus. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd.XXX. S.541 ff.). См. также статью А. Пасрена в его замечательной книге о Ричарде Хукере (Memorie dell' Instituto Giuridico della R. Università di Torino, Serie II, 22, Turin, 1932, p.40, n.7). Об именовании короля «Богом» в эпоху Людовика XIV см.: *Vialatoux J.* La Cité de Hobbes, Lyon, 1935, p.197.

нятий, англичанин Джон Невилл Фиггис утверждает даже, что кальвинистский Бог тождествен гоббсову Левиафану, поскольку наделен всевластием, не ограничиваемым ни правом, ни справедливостью, ни совестью[1]. Для Гоббса Бог — это прежде всего власть (potestas). Он использует пришедшую из христианского средневековья формулу «наместник Бога на земле» для характеристики суверенного государя, так как в противном случае последний оказался бы «наместником папы». Таким образом, «божественный» характер «суверенной» и «всеобъемлющей» государственной власти вытекает здесь вовсе не из какого-либо обоснования, мыслимого как разумное доказательство. Суверен не является «защитником» мира и спокойствия, исходящего от Бога (defensor pacis); он является творцом земного — и никакого другого — мира и спокойствия (creator pacis). Следовательно, ход мысли при обосновании тут обратный, в сравнении с «божественным» правом: поскольку государственная власть всеобъемлюща, постольку она носит божественный характер. Но ее всевластие имеет совершенно иное, не божественное происхождение: это дело рук человеческих и возникает в результате заключаемого людьми «договора».

[1] *Figgis J. N.* The Divine Right of the Kings, p.325: «The Deity of Calvinism is Hobbes' Leviathan, with power unchecked by law, justice or conscience». Верно здесь то, что для Гоббса, как отчетливее всего явствует из его ответа епископу Бремхолу, Бог — это прежде всего власть (а не мудрость или справедливость).

Решающий момент такой мыслительной конструкции состоит в том, что договор этот (в отличие от того, как дело обстояло по средневековым представлениям) не касается уже наличествующего, созданного Богом сообщества [Gemeinwesen] и уже существующего природного порядка, что государство, как некий порядок и сообщество, есть продукт человеческого разума и творческой силы и вообще впервые возникает только благодаря договору. Договор этот понимается совершенно индивидуалистически. Все связи, все общности распались. Объятые страхом атомизированные одиночки собираются вместе, затем вспыхивает свет разума и возникает консенсус, нацеленный на всеобщее и безусловное подчинение сильнейшей власти. Если рассмотреть эту конструкцию в аспекте ее результата, государства, то выясняется, что результат этот оказывается чем-то бóльшим и, собственно, совсем иным, нежели тот, к которому мог бы повести договор, заключаемый просто индивидуумами. Люди, которые собираются вместе, исполнен-

ные страха и вражды, не могут преодолеть эту враждебность на основании тех предпосылок, что побудили их собраться. Как справедливо отмечает Пауль Риттербуш, с помощью аналитических понятий этого рационализма плюралистическое «естественное состояние» не может быть преобразовано в состояние единения и мира, устроенное совершенно по-другому[1]. Все хотя и могут прийти к консенсусу со всеми, но это будет лишь анархический общественный, а не государственный договор. То, что в дальнейшем возникает помимо этого общественного договора, а именно единственный гарант мира и спокойствия, суверенное представительное лицо, возникает не в результате, а

[1] *Ritterbusch P.* Der totale Staat bei Thomas Hobbes, Kiel, 1938. Франц Йерусалем (*Jerusalem F. W.* Der Staat, Jena, 1935, S.179) подчеркивает, что своим подчинением индивидуумы достигают только того, что отказываются от права противодействия. Противоречие, возникающее в этом месте конструкции государственного договора, было подмечено неоднократно, см., например: *Atger F.* Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social, Nimes, 1906, p.176 (тезис Монпелье); *Landry B.* Hobbes, Paris, 1930, p.163 (общественный договор как гипотеза); *Vialatoux J.* Op. cit., p.140 (атомарная прерывность (discontinuité atomique) никогда не придет к общему благу (bonum commune)).

лишь ввиду консенсуса, косвенным образом. Суверенное представительное лицо есть что-то несоизмеримо большее, нежели то, чего могла бы достичь совокупная сила всех участвующих в консенсусе отдельных воль. Возрастающий страх индивидуумов, дрожащих за свою жизнь, конечно, вызывает появление Левиафана, некой новой власти, но он скорее заклинает появление нового Бога, а не творит его. Поэтому новый Бог трансцендентен всем отдельным партнерам по договору, а также всей их совокупности,— конечно, трансцендентен только в юридическом, а не в метафизическом смысле. Внутренняя логика вырабатываемого людьми искусственного продукта «государство» ведет к появлению не лица, а машины. Дело не в представительстве посредством того или иного лица, а в фактическом, актуальном действии, в самом деле обеспечивающем защиту. Представительство ничего не значит, если оно не обеспечивает tutela praesens[1]. Но последнюю может гарантировать только эффективно функционирующий механизм отдачи приказов. Государство, возникшее в XVII в. и затем распространившееся по европейскому континенту, действительно является делом рук человеческих и тем отличается от всех предшествую-

[1] Немедленная защита (*лат.*) — *Примеч. перев.*

щих видов политического единства. Его можно даже рассматривать как первое порождение технической эпохи, как первый из великолепных механизмов Нового времени — как machina machinarum[1], по удачному выражению Гуго Фишера. С возникновением этого государства не только была создана существенная духовно-историческая или социологическая предпосылка последующей индустриально-технической эпохи: оно само уже явилось типическим, даже прототипическим продуктом новых времен, времен техники.

Поэтому суверенное представительное лицо и не могло сдержать происходившую в течение следующего столетия полную механизацию представлений о государстве. В историческом времени оно осталось привязанным к XVII в. выражением барочной идеи представительства, ограниченным рамками абсолютистского монархического государства. Представление о нем нашло прекрасное и простое выражение при одном из Стюартов, Якове II, говорившем, что король всегда стоит на подмостках публичности, «on a public stage». У Гоббса лицом является не государство как целое; суверенное представительное лицо — это только душа «большого человека», государства. Но процесс

[1] Машина машин (*лат.*) — *Примеч. перев.*

механизации не сдерживается этим персонализмом, а как раз только благодаря ему и завершается. Ведь в процесс механизации, сходя в нем на нет, вовлекается и этот персоналистский момент. Ведь государство как целое, с его телом и душой, представляет собой homo artificialis[1], и потому оказывается машиной. Это продукт, изготавливаемый людьми, причем материал и ремесленник, materia и artifex, машина и ее создатель здесь — одно и то же, а именно сами люди. В силу этого душа тоже становится всего лишь составной частью искусственно создаваемой людьми машины. Поэтому в конечном историческом результате «большой человек» не мог сохраниться в качестве суверенного представительного лица. Ведь он сам был всего лишь продуктом человеческого искусства и разума. Поэтому Левиафан стал не чем иным, как грандиозной машиной, исполинским механизмом, обеспечивающим безопасность посюстороннего, физического существования людей, над которыми он господствует и которых защищает.

Сконструированный таким образом продукт «государство» и достигнутое благодаря ему состояние «гражданского» мира Гоббс ни в коем

[1] Искусственный человек (*лат.*) — *Примеч. перев.*

случае не рассматривает в качестве рая на земле. Он в равной мере далек и от идей «Атлантиды» Бэкона, и от райских грез энтузиастов прогресса — гуманитариев XVIII и XIX вв. Государство и революция, Левиафан и Бегемот, всегда существуют вместе и потенциально всегда готовы проявить себя. Левиафан появляется вовсе не ради скрытого умысла, не ради того, чтобы открыть тайную запасную дверь в иллюзорную страну необузданной фантазии, которая у многих рационалистов составляет лишь обратную сторону их рационализма. Знаменитым примером такого рода может послужить описание рая, достигнутого человечеством благодаря разуму и надлежащему воспитанию, данное Кондорсе в его работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794 г.). Здесь обнаруживается некоторое сходство с базовыми представлениями Гоббса: жизнь представляет интерес только как посюстороннее, физическое бытие отдельного, в то или иное время живущего индивидуума; важнейшая и наивысшая цель состоит в обеспечении безопасности и как можно большей продолжительности такого физического существования. Великий математик, Кондорсе считает проблему бессмертия математической проблемой исчисления бесконечно малых и полагает, что в условиях бесконечных временных

периодов кончина от старческой немощи будет постепенно отодвигаться все дальше, и благодаря этому такая глупость, как смерть, в конце концов, исчезнет, так что каждый станет своего рода Мафусаилом и тем самым достигнет своеобразного посюстороннего бессмертия, вечно длящегося индивидуального земного бытия. У Кондорсе получается, что на европейском континенте, в особенности, во Франции, государство абсолютного монарха уже столетие как выполнило свою историческую работу, и полиция хорошо позаботилась об обеспечении общественного порядка и безопасности. Поэтому Кондорсе уже не рассматривает человека как в корне злое, подобное волку, существо, а считает его добрым и воспитуемым. На этой стадии развития рационалистической доктрины принудительная и воспитательная функция государства рассматривается как временная, вспомогательная задача, вообще же ожидается, что со временем государство сделается излишним само собой. Другими словами, уже брезжит тот день, когда удастся победить грозного Левиафана.

От подобных представлений Гоббс крайне далек. Его теория тоже допускает возможность воздействия на людей посредством принуждения и воспитания, но он не строит особых иллюзий относительно человеческой при-

роды. Он видит, что человек намного более «асоциален», чем животное, что он исполнен страха и беспокойства о завтрашнем дне, что им — fame futura famelicus[1] — движет не только теперешний, но и последующий голод, что, побуждаемый соображениями престижа и конкуренции, он всегда готов попрать разум и логику, чтобы достичь ближайшей, сиюминутной выгоды. Но чем более опасным выглядит этот асоциальный «индивидуализм», тем сильнее принимается во внимание и рациональная необходимость заключения всеобщего мира. Ведь трудноразрешимая проблема — как подчинить мятежное и себялюбивое человеческое существо единой социальной общности — разрешается, в конце концов, лишь с помощью человеческого разума. К счастью, свойственная естественному состоянию война всех против всех ведется не просто волками, а волками, наделенными этим самым разумом. В этом политическая конструкция Гоббса актуальна и до сих пор. Ибо то, что мятежные наклонности и своенравие индивидуума приходится преодолевать с помощью разума, или работы мозга, без всяких оговорок ясно даже и ныне еще распространенному естественно-научному мышлению, ничуть, впрочем, не утопическому. Такого рода конструкция содержится, например, в опубликованном в 1934 г. докладе Карла Эшериха «Бред термитов»[1], который — пусть автор его, само собой, не опирается на Гоббса сознательно и во многих моментах отходит от его теорий — в этом решающем месте все же обнаруживает сходную структуру и потому годится для того, чтобы прояснить проблему. В отличие от Гоббса Эшерих сравнивает «государства» муравьев, термитов и пчел с человеческим государством, но в то же время — и это уже в согласии с Гоббсом — проводит большое различие между способностью к государственной жизни у муравьев и т. д.— и у людей. В то время как у муравьев, термитов и пчел государство возможно только при полном исчезновении у этих насекомых сексуальности, проблема возникновения государства у людей бесконечно более сложна, поскольку они не отказываются от своей сексуальности и тем самым сохраняют весь свой мятежный индивидуализм. Но у человека есть головной мозг, есть интеллект, и именно благодаря интеллекту образование государства становится

[1] Голодный завтрашним голодом (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[1] *Escherich K.* Termitenwahn, Eine Münchener Rektoratsrede über die Erziehung zum politischen Menschen, München, 1934.

возможным и без подавления сексуальности. «При образовании государства у человека,— пишет Эшерих,— основанием выступает мощное развитие головного мозга. Только благодаря этому развившему почти безграничную пластичность центральному органу стало возможным, опираясь на опыт и на понимание всех преимуществ государственной жизни, преодолеть те огромные препятствия, которые стоят на пути формирования государства, и таким образом начать жизнь в рамках общности, социальности, не отказываясь от органической индивидуальности и не превращаясь в механизм». Если отвлечься от противоположности органического и механического (по сути дела лишь относительной), то здесь открывается ничуть не отжившая актуальность предпринятой Гоббсом конструкции государства. Уже в XVII столетии он с достойной восхищения ясностью до конца продумал идею государственности, созидаемой индивидуальным разумом множества людей.

С возникновением представления о государстве как об искусственном продукте человеческого расчета был сделан решающий шаг. Все последующее, к примеру, стадии прогресса от часового механизма к паровой машине, к электромотору, к моделированию химических и биологических процессов при дальнейшем

развитии техники и естественно-научного мышления вытекает само собой и не нуждается в новом метафизическом обосновании. Пресловутый Ламетри, автор «Человека-машины» (1748 г.), в том же духе написал «Человека-растение»[1]. Путь всему этому проторил Гоббс. Ведь механизировав своего «большого человека», μάκρος ἄνθρωπος, Гоббс вслед за Декартом, сделал еще один логичный шаг к антропологическому истолкованию человека. Первое метафизическое решение, разумеется, было принято Декартом в тот момент, когда человеческое тело стало мыслиться как машина, а состоящий из тела и души человек в целом — как управляющий машиной интеллект. Отсюда было рукой подать до того, чтобы перенести это представление на «большого человека», на «государство». Такой перенос и был осуществлен Гоббсом. Но, как было показано, он привел к тому, что теперь и душа этого большого человека сделалась частью машины. После того как большой человек с его телом и душой стал машиной, сделался возможным обратный

[1] Трактат «L'homme-plante» вышел в свет в Потсдаме (у К. Ф. Фосса) анонимно и без указания даты выпуска. В этом сочинении Ламетри проводит аналогию между вегетативной системой растений и органами человеческого тела, «как Гарвей в ботанике».

перенос, и тогда маленький человек, индивидуум, получил возможность стать «человеком-машиной». И только механизация представления о государстве завершила процесс механизации антропологического представления о человеке.

4. Формирование грандиозной машины завершается созданием нейтрального, бесперебойно функционирующего технического механизма отдачи приказаний

Но если Гоббс и не питал иллюзий в отношении гуманистического прогресса, в духе Кондорсе, то все же для него как для философа XVII в. слова «механизм» и «машина» означали нечто иное, нежели для образованного в науках о духе человека XIX или XX вв., для которого понятие «механизма», ввиду длившейся целое столетие углубленной работы по установлению концептуальных дистинкций, отделилось как от понятия «организма», так и от понятия «произведения искусства». Строгое различие между «механизмом» и «организмом» утвердилось только в конце XVIII в. Философия немецкого идеализма (прежде всего у Канта в «Критике способности суждения», 1790 г.) сформулировала это различие, прибегнув к противоположности «внутреннего» и «внешнего», к противопоставлению живого существа и мертвой вещи, каковое лишает представление о механизме всякого мифического характера и вооб-

ще всякой жизни. Механизм и машина становятся отныне бездушными приспособлениями для достижения какой-либо цели. Позднее сюда добавилось различение между мертвым механизмом и исполненным жизни произведением искусства, проведенное Шеллингом и романтиками сообразно концепции эстетической продуктивности. Для Гоббса все это — механизм, организм и произведение искусства — еще содержится в понятии машины как продукта высшей творческой способности человека. Поэтому для него и его эпохи механизм и машина вполне могли еще сохранять мифическое значение. В этом отношении Эрнст Мах совершенно прав, когда говорит, что в свойственной такому рационализму физикалистской картине мира механистическая мифология встречается с анимистической мифологией древних религий. Вне зависимости от того, как понимает мифологию Мах, это во всяком случае справедливо в отношении того мира представлений, который позволяет Гоббсу включать в образ Левиафана черты грандиозной машины. Но именно поэтому его понятие государства становится существенным фактором в великом четырехвековом процессе, в ходе которого с помощью технических идей произошла всеобщая «нейтрализация» и, в частности, государство превратилось в нейтральный технический инструмент.

Что в мире представлений сегодняшнего обитателя больших городов государство понимается как технический аппарат, ясно уже по той лежащей на поверхности причине, что «окружающий мир» большого города навязывает его воображению техническую ориентацию, и представление о государстве беспрекословно следует этому ориентиру. Вместе с потрясающим развитием технических возможностей, средств сообщения, передвижения и распространения, а также военных вооружений в столь же потрясающей мере растет, очевидно, и мощь государственного механизма отдачи приказаний, и можно подумать, что могущество современного государства в сравнении с античным политическим строем настолько же более велико, насколько, к примеру, дальнобойность и пробивная сила современных орудий превосходит эффективность арбалетов и осадных орудий, а скорость, доступная нынешним транспортным средствам превышает быстроту передвижения на лошадях или парусниках. Отлаженность функционирования и имманентная точность современной техники выглядят самостоятельными качествами, очевидными для каждого и независимыми от каких бы то ни было религиозных, метафизических, юридических или политических соображений и целей. Насколько безысходны и запутанны бого-

словские, юридические и тому подобные споры! И наоборот, насколько «чиста» и «точна» работа машины! Насколько само собой разумеющимся оказывается воззрение, видящее ценность государства в том, что оно представляет собой хорошо отлаженную машину — грандиозную машину, «machina machinarum»! Западные либеральные демократы согласны с большевиками-марксистами в том, что считают государство аппаратом которым как нейтральным техническим инструментом могут воспользоваться самые разнообразные политические силы. В результате оказывается, что эта машина, как и вся техника в целом, становится независимой от какого бы то ни было содержания политических целей и убеждений, приобретая ценность нейтрального в отношении истины технического инструмента. Этот процесс нейтрализации начался в XVII в., и его внутренняя логика привела, в конце концов, к абсолютной технизации[1].

[1] В более обширном духовно-историческом контексте я осветил отдельные стадии процесса нейтрализации с XVII по XX в. (от теологии к метафизике, от метафизики — к гуманитарной морали, и от нее — через экономические и эстетические понятия — к абсолютной и тотальной технике) в своей речи, озаглавленной «Эпоха нейтрализации и деполитизации» и произнесенной в Барселоне в ок-

Решающий первый шаг был сделан в тот век, когда человечество до отчаяния, до тошноты было доведено религиозными и теологическими битвами, дискуссиями и кровопролитными войнами. Вполне понятно, что после сотни лет безрезультатных богословских споров, где каждая сторона лишь возводила хулу на другую и не могла ее ни в чем убедить, люди обратились, наконец, к поискам нейтральной области, в которой они могли бы понимать друг друга и, по крайней мере, прийти к компромиссу, обрести покой, обезопасить и упорядочить свое существование. Поначалу эту нейтральную область искали и находили в «естественной» метафизике, основоположения и понятия которой были бы ясны каждому и утверждались бы с очевидностью математических истин. При этом первом отступлении от традиционной теологии еще не всегда проводилась отчетливая граница между нейтральностью и толерантностью. В первую очередь это объяснялось тем, что надо было избежать брани теологов. Один из первых представителей этого направления,

тябре 1929 г; она опубликована в ноябрьском выпуске «Европейского ревю» за 1929 г., а также во втором издании «Понятия политического» (Мюнхен, 1931). Французский перевод В.Г. де Русселя вышел в 1936 г. в Париже (L'Année Politique française et étrangère, dec. 1936, Paris).

знаменитый гейдельбергский профессор Эрастус уже в XVI в. искал у светских властей защиты от несговорчивых церковников и теологов, от властолюбия клириков, в качестве эффективнейшего оружия пользовавшихся «дисциплинарными методами» и «отлучением», то есть, выражаясь современным языком, моральным устрашением и социальным бойкотом. Но Эрастус по-прежнему мыслил при этом как верующий христианин. Стало быть, его поворот от церкви к государству не означал принципиальной и, в конце концов, технической нейтрализации всякой истины, о каковой здесь идет речь. Как замечательно выразился А. Пасрен д'Антрев, «Эрастус не был еще эрастианцем». Конечно, оба эти направления — и к толерантности, и к нейтральности — значительный отрезок своего исторического пути вполне могли пройти бок о бок. Многие высказывания Гоббса, особенно по вопросу отлучения от церкви, напоминают идеи Эрастуса[1]. Жан Боден, общепризнанный автор современного понятия о суверенитете, тоже стал децизионистом (то есть сторонником суверенного государства как принимающей решения инстанции) от отчаяния, вызванного религиозными войнами. То, что отличает Гоббса от них обоих, от Эрастуса и от Бодена,— это систематическая философская теория государства, делающая его основоположником естественно-научной доктрины Нового времени и присущего ей идеала технической нейтральности.

[1] *Figgis J. N.* The Divine Right of the Kings, Cambridge, 1 ed, 1896, 2 ed. 1934, p.318: «„Левиафан“ обнаруживает подлинное эрастианство в самой развитой его форме» (The Leviathan exhibits true Erastianism in its most full-blown form). Но Фиггис справедливо указывает на то, что, говоря о государстве, отлучающем от церкви, Эрастус всегда имеет в виду только истинную религию. Превосходное введение Макилуэйна к изданию «Политических трудов Якова I» (Cambridge Harvard University Press, 1918), хотя Гоббс в нем упоминается лишь изредка (p.XX, CII), тоже позволяет увидеть, как он противостоял всем религиозным аргументам. Высказывание Пасрен д'Антрева содержится в его книге о Рикардо Хукере (Memorie dell' Instituto Giuridico della R. Università di Torino, Serie II, 22, Turin, 1932, p.129).

Итак, нейтрализация, увенчивающаяся достижением универсальной техничности, может быть сопряжена с толерантностью, причем одно тут с легкостью переходит в другое. Однако, если принимать во внимание конечную точку его последовательного внутреннего развития и учитывать идеал четко отлаженной техничности, то этот современный отрезок «западного рационализма» одинаково определен-

но отличается и от многочисленных разновидностей «толерантности», и от различных во все времена бытующих вариантов скептицизма, агностицизма или релятивизма. Знаменитый вопрос Пилата: quid est veritas?[1] может, к примеру, служить выражением и высокой толерантности, и скептицизма с его всеобъемлющей усталостью, и, наконец, агностицизма, остающегося во всех направлениях «открытым». Но в нем можно уже увидеть и пример государственно-административного нейтралитета по отношению к религиозным убеждениям входящих в это государство народов. Поскольку административная организация тогдашней Римской империи уже достигла высокого уровня технического развития, специфическая разновидность этого нейтралитета соответствует уровню технического совершенства государственной машины. Если Фридрих Великий в своем политическом завещании 1752 г. говорит: «Je suis neutre entre Rome et Genève»[2], то, ввиду того уровня, которого к тому времени достигло совершенство прусского государства, и с учетом «философских» наклонностей Фридриха, в этой фразе проявляется, скорее, не толерантность или личный скептицизм, а как раз нейтралитет в духе технического государства. Как удачно подметил Густав Штейнбемер, государство Фридриха Великого можно даже рассматривать как совершенный пример механизма, одушевляемого суверенной личностью. «Нейтралитет» здесь — только функция технически рационального государственного администрирования.

Для технического представления о нейтралитете крайне важно то, что законы государства приобретают независимость от любой содержательно существенной религиозной или правовой истинности и правильности и продолжают служить нормами распоряжений только в силу позитивной определенности принимаемых государством решений. Решает Auctoritas (в смысле summa potestas[1]) non Veritas[2]. Тезис этот, который стали часто цитировать после 1922 года, был в устах Гоббса всем чем угодно, только не лозунгом иррационального произвола. Ничего общего он не имеет и с credo quia absurdum[3], как его, непонятно почему, иногда истолковывают. Для Гоббса существенно, что

[1] Что есть истина? (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] В отношениях между Римом и Женевой я держусь нейтралитета (*фр.*) — *Примеч. перев.*

[1] Высшая власть (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Авторитет, а не Истина (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[3] Верю, ибо абсурдно (*лат.*) — *Примеч. перев.*

он уже не отличает auctoritas от potestas и обращает summa potestas в summa auctoritas[1]. И тезис этот становится простым объективным выражением нейтрального по отношению ко всякой ценности и истине технико-позитивистского мышления, отделяющего содержание религиозных и метафизических истин от функциональной ценности приказов и придающего этой ценности самодостаточный характер. Такого рода технически нейтральное государство может быть как толерантным, так и не толерантным; в обоих случаях оно остается одинаково нейтральным. Его ценности, его истина и его справедливость заключаются в его техническом совершенстве. Все прочие представления об истине и справедливости вбирает в себя решение в пользу законодательно обоснованного приказа, и включать их в юридическую аргументацию означало бы лишь возбуждать новые споры и рождать новую неуверенность. Государственная машина либо выполняет свои функции, либо нет. В первом случае она гарантирует мне безопасность моего физического существования; взамен она требует безусловного подчинения законам ее функционирования. Все дальнейшие рассуждения уводят нас к «догосударственному» состоянию неуверенности, когда никто не уверен уже даже в безопасности своего физического существования, призывы к истине и праву никоим образом не гарантируют мира, а только усугубляют со-

[1] В своем «Введении» к «Политическим трудам Якова I» Макилуэйн говорит о борьбе церковного (папско-пресвитерианского) «авторитета» против «авторитета» королевского (p.XX seqq.); в этой связи он упоминает и папу Геласия. Но внутренне своеобразие понятий auctoritas и potestas и разница между ними при этом, как мне кажется, учитывается в недостаточной мере. В возникающей путанице «духовная власть» слишком легко одерживает верх. О разнице между auctoritas и potestas см. статью Г. Даскалакиса «Понятие автаркического государства» (*Daskalakis G.* Der Begriff des autarchischen Staates, Deutsche Rechtswissenschaft, Bd.3 (1938), S.78 f.). Бодену разница между auctoritas и potestas еще известна; его суверену присуща potestas (*Bodin J.* Six livres de la République, III, cap.7 (2. ed., 1580, p.365)). Ф. Х. Конде (*Conde F. J.* El Pensiamento politico de Bodino, Madrid, 1935, cap.2, p.24) говорит о техничности (tecnicidad) боденовских представлений о государстве, но подразумевает под этим не техническую нейтральность машины, а своеобразную толерантность, лежащую в основе его «Диалога семи человек». Но и эта любопытная работа Конде показывает, насколько часто в исторической действительности толерантность и технический нейтралитет современного государства могут переходить друг в друга.

стояние войны и способствуют ее ужесточению. Ведь каждый, конечно же, утверждает что право и истина — на его стороне. Но к миру ведут не заверения в собственной правоте, а только беспрекословно исполняемое решение, принятое в рамках надежно функционирующей, сообразующейся с законом системы принуждения, кладущей конец всяким спорам.

Так обретается новая почва правового и теоретико-политического мышления, а именно почва юридического позитивизма. Как еще будет показано ниже, позитивистское государство закона как исторический тип сформировалось только в XIX в. Но идея государства как созданного людьми, технически совершенного magnum artificium[1], машины, которая находит свое «право» и свою «истину» только в себе самой, в своей функции и ее результатах, впервые была сформулирована Гоббсом, придавшим ей систематический вид ясного понятия. Впрочем, мысль о сочетании наивысшей техничности и наивысшего авторитета не была чужда гениальным мыслителям XVII в. В видении Кампанеллы из заключительной части «Города Солнца» появляется огромный корабль без парусов и весел, приводимый в движение

[1] Грандиозное орудие, произведение искусства (*лат.*) — *Примеч. перев.*

механизмом, которым управляет обладатель «абсолютного авторитета».

Расстояние, отделяющее технически нейтральное государство от средневековой политической общности, крайне велико. Это становится видно не только при обосновании и конструировании «суверенной инстанции», где выявляется противоположность между божественным правом королей как священных «особ» и «государством» как рационалистически конструируемым механизмом отдачи приказаний, но проявляется и в том, что правовое положение подданных в том и в другом случае принципиально различно во всех определяющих правовых понятиях. Для средневекового политического строя феодальное, или сословное, «право на противодействие» несправедливому властителю разумеется само собой. Вассал или сословие могут при этом ссылаться на божественное право с тем же успехом, что и феодал или суверен. В абсолютном государстве Гоббса право противодействия, находящееся как «право» на одном уровне с государственным правом, во всех отношениях — и в фактическом, и в правовом — есть абсурд и бессмыслица. Всякая попытка противодействовать Левиафану — этому могущественному, сокрушающему всякое сопротивление, технически совершенному механизму отдачи приказаний — в практи-

ческом плане абсолютно бесперспективна. Но юридическая конструкция права на такое сопротивление невозможна даже как вопрос, как проблема. Нет никакой возможности обосновать право противодействия, все равно, рассматривать ли его как объективное или как субъективное право. Ему вообще нет места в пространстве, где властвует огромная неумолимая машина. Без отправной точки, без особого места и позиции оно в буквальном смысле слова «утопично». Перед неумолимым, все в равной мере подчиняющим своему «закону» государством — Левиафаном блекнут все сословия и всякое сопротивление. Государство это либо действительно наличествует как государство, и тогда оно функционирует как неумолимое орудие успокоения и тогда всякое объективное и всякое субъективное право — на его стороне, поскольку оно, в качестве единственного и высшего законодателя, само формулирует всякое право; или же оно в действительности не существует и не исполняет своих функций, и тогда, опять-таки, царит естественное состояние, а никакого государства уже и вовсе нет. Бывает, конечно, что государство перестает выполнять свои функции, и огромная машина разрушается в мятежах и гражданских войнах. Но к «праву противодействия» это не имеет никакого отношения. Исходя из гоббсовых пред-

ставлений о государстве оно явилось бы признаваемым государством правом на гражданскую войну, то есть на уничтожение самого государства, а это, конечно, бессмыслица. Ведь государство-то и полагает конец гражданской войне. То, что не приводит гражданскую войну к концу,— не есть государство. Одно исключает другое. Нельзя и представить себе более простой и более «экономичной» конструкции, но ее простота и экономичность покоятся на том, что принятые в ней понятия и идеи носят технический характер.

Наконец, это всеобъемлющее противоречие проявляется и в перевороте, происходящем в области международного права. В самом точном смысле слова оно становится правом, которое возможно только между государствами, принадлежит только государствам и специфический порядок которого присущ только государствам «как таковым». Страны и народы, которые не в состоянии обеспечить организацию, соответствующую современному государству, являются «нецивилизованными»; как весьма точно сказано в Уставе женевской Лиги наций (ст. 22), «в небывало жестоких условиях современного мира» (dans les conditions particulièrement difficiles du monde moderne; under the strenuous conditions of the modern world) они не могут управлять собой самостоятельно; они становятся ко-

лониями, протекторатами, становятся объектами покровительства или владычества со стороны тех государств, которые способны исполнять такую технико-организационную функцию и потому квалифицируются как «субъекты» этого международного права. Войны становятся теперь только межгосударственными войнами, то есть они перестают быть религиозными, гражданскими, межпартийными и т. п. В качестве врагов друг другу противостоят только государства как замкнутые в себе организации. В понятии государства заключен весь порядок, заключены все правовые гарантии этой системы международного права. Честь и достоинство государства соразмерны той организационной завершенности и предсказуемости, с которой оно выполняет рациональную функцию механизма отдачи приказаний. Отсюда вытекает, что вопрос о справедливой войне столь же неправомерен в отношении такой межгосударственной войны, сколь в пределах самого государства — вопрос об оправданном сопротивлении, оказываемом в отношении этого государства. В отличие от религиозной, гражданской или межпартийной войны, в такой межгосударственной системе война не может быть измерена масштабами истины и справедливости. Война между государствами ни справедлива, ни несправедлива; она является делом самих государств. Как такова

вая она уже не нуждается в том, чтобы быть справедливой. Ordo hoc non includit[1]. Порядок государства заключен в нем самом, а не вне него. Поэтому для межгосударственного международного права существенно такое понятие войны, в котором не проводится различие между правым и неправым, которое является неразличительным. Достоинство и честь в деле межгосударственной войны, а потому также и ее право, по существу, заключаются в том, что ее ведут между собой государства, и что только государства противостоят друг другу в качестве врагов. Напротив, различительное понятие войны превращает межгосударственную войну в международную гражданскую войну. Если при том правопорядке, где дуэль признается правовым институтом, внутренние правовые гарантии такой дуэли состоят в том, что в отношении каждого дуэлянта предполагаются определенные качества, иными словами, что в дуэли принимают участие люди, «способные принять вызов», и потому любая действительная дуэль как таковая не может быть названа справедливой или несправедливой,— то в международном праве в равной мере невозможно говорить о справедливых или несправедливых войнах меж-

[1] Порядок этого не подразумевает (*лат.*) — *Примеч. перев.*

ду государствами, покуда право это по сути своей остается правом, «имеющим силу в отношениях между государствами». Как известно, англосаксонское международное право не пользуется этим понятием государства и войны, характерным для континентального права, поскольку Англия не стала «государством» в той же мере, что и крупные континентальные державы. Исходя из особенностей ведения морской войны она разработала свое собственное понятие о тотальном враге и тотальной войне. Это различие в понятии о войне привело к неразрешимым недоразумениям и противоречиям в правовых убеждениях, а в будущем возможна и еще бóльшая путаница. Опыт мировой войны 1914–1918 гг. против Германии содержит в этом отношении еще и поныне достойный внимания урок. Ибо только справедливая война является действительно «тотальной»[1].

Гоббс первым со всей определенностью сказал, что в международном праве государства противостоят друг другу «в естественном состоянии». В концептуальном отношении он понимает это и говорит об этом в точности сообразно смыслу своего понятия государства, то

[1] *Schmitt C.* Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff (Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Völkerrecht), München, 1938.

есть как о различии между законным государственным и внезаконным естественным состоянием. Правда, в естественном состоянии тоже заключаются договоры, но всегда со множеством конкретных оговорок, не позволяющих состоянию рациональной и законной безопасности прийти на смену состоянию беспорядка. Безопасность бывает только в государстве. Extra civitatem nulla securitas[1]. Государство вбирает в себя всю рациональность и всю законность. Вне него всюду царит «естественное состояние». Механизмы отдачи приказаний, полностью и в совершенстве рационализированные в себе самих, противостоят друг другу с тем большей «иррациональностью». Чем совершеннее их внутренняя организованность, тем труднее на том же уровне организовать их отношение друг к другу. Чем в большей и в более выраженной мере каждое из них является государством, тем меньше этот государственный характер может быть свойствен их межгосударственным отношениям. Государства не объединены в государство, а потому между ними не бывает ни законных войн, ни законного мира, а только до- и внезаконное естественное состояние, для коего характерны напряженные

[1] Вне государства нет безопасности (*лат.*) — *Примеч. перев.*

отношения между Левиафанами, слабо связанными между собой ненадежными договорами.

И здесь сила воздействия мифического образа Левиафана, совмещающего в себе черты огромного зверя и грандиозной машины, достигает наивысшей степени. Она обращается к сфере действия стихийных сил, и такое обращение непременно присутствует во взаимоотношениях великих держав. Противоборствующие страны действуют в пространстве постоянной угрозы и опасности. Если они не смогут правильно распознать, кто им враг, а кто друг,— они пропали. По словам Карла Августа Эмге, здесь нет «никаких гарантий». Кто ищет свей безопасности у другого, должен будет ему подчиниться. Как выразился Ганс Фрейер, здесь «всякое действие является крайне ненадежным, только актуальным, простым» и осуществляется как бы в пустом пространстве, «без рельсов и стрелок» гарантированной государством законности. «Самостоятельным, обретшим внутреннее спокойствие государствам приходится применять всю свою жизненную силу, для того чтобы отстоять себя друг перед другом»[1]. Лучшими иллюстрациями

[1] *Freyer H.* Machiavelli und die Lehre vom Handeln, Ztschr. für Deutsche Kulturphilosophie, Bd. V, 1938, S.118. *Emge C. A.* Ideen zu einer Philosophie des Führertums, Festschrift für Rudolf Stammler, 1936, S.188.

к вписанным в такое пространство специфическим отношениям и процессам, как всегда, служат басни о животных, например, проблема нападения отражена в басне о волке и ягненке; «вопрос виновности» — в лафонтеновой басне о том, кто повинен в чуме: это, конечно же, осел; проблема разоружения — как в речи Черчилля, произнесенной им в октябре 1928 г., где с подлинным английским юмором говорилось о том, что свои зубы каждый зверь считает оборонительным оружием, рога же противника — оружием наступательным. На основе одного из классических сборников басен Эзопа и Лафонтена и в самом деле можно разработать ясную и очевидную теорию политики и международного права. Поскольку речь здесь идет о непрекращающейся борьбе стихийных сил, Левиафаны и выступают в облике огромных зверей. Поскольку же при этом друг другу противостоят строго централизованные, оснащенные сложнейшими изобретениями человеческого ума и управляемые с помощью рукояток на приборной доске механизмы отдачи приказаний, постольку они предстают как грандиозные машины. В современных военных кораблях Эрнст Юнгер видит превосходный символ таких властных организаций: «плавучие форпосты великого владычества, бронированные корпуса, в коих властное притязание сосредоточено на самом тесном про-

странстве». Видение Кампанеллы из «Города Солнца», с технической стороны, похоже, становится действительностью: технически совершенный механизм огромного корабля в руках авторитета, ставшего с его помощью абсолютным.

Перед такими технически совершенными орудиями вопрос о правых и неправых уже не ставится. Кто-то однажды сказал, что войны могут быть справедливыми, но не бывает справедливых армий. Это можно было бы отнести и к государству как механизму. Перед лицом Левиафана, грандиозного механизма отдачи приказаний, говорить о справедливых и несправедливых государствах, было бы, в конце концов, равносильно попыткам «различать» между справедливыми и несправедливыми машинами. Если в конце «Государя» Макиавелли говорит: справедлива та война, которая необходима для Италии, и гуманно (pietose) то оружие, которое доставляет последнее спасение, то это звучит еще вполне по-человечески в сравнении с законченной целесообразностью огромных машин, совершенствуемых с одной только технической стороны.

5. Суверенное представительное лицо гибнет от разрыва между внутренним и внешним

Ни текст и история слова, ни понятийно-систематическая выверенность, ни движущаяся по прямой логика истории идей не могут сказать решающее слово там, где вопрос ставится о политической судьбе мифологического образа. Ведь имя Левиафана относится к таким мифологическим именам, которые нельзя произнести безнаказанно, и образ его настолько значителен, что, даже будучи лишь нарисованным на стене, начинает двигаться и действовать самостоятельно. В неожиданных исторических ситуациях он может развиваться совсем в иных направлениях, нежели мог предположить вызвавший его заклинатель. Так, в XVIII столетии в государстве абсолютного монарха Левиафан хотя и получил во внешнем отношении свое наивысшее воплощение, однако судьба его в этот промежуток времени завершилась тем, что сформировалась разница между внутренним и внешним. Вопрос о вере и чуде стал здесь для него роковым.

Гоббсов Левиафан, заключающий в себе черты Бога и человека, животного и машины,— это смертный Бог, несущий людям мир и безопасность и на этом основании — а не в

силу «божественного права королей» — требующий безусловного повиновения. Против него не действует никакое право противодействия — ни ссылающееся на какое-либо высшее или иное право, ни основанное на религиозных аргументах. Только он один наказывает и вознаграждает. Он один в силу своей суверенной, законом определенной власти решает, что в вопросах справедливости считается правом и собственностью, а в делах религиозной веры — истиной и ее исповеданием. Mensura Boni et Mali in omni Civtate est Lex[1] («Левиафан», гл. XLVI). Но более того: только суверенная государственная власть в силу своей суверенности определяет, во что подданные государства должны верить как в чудо, как в волшебство.

Проблема веры в чудеса во многих местах «Левиафана» (гл. XXVI, в конце, гл. XXXVII и XLII) крайне занимала Гоббса как политического философа. Для него это ни в коей мере не был только принципиальный, теоретический вопрос или общий вопрос критики познания. При обсуждении гоббсовой теории чуда нельзя забывать, что вопрос этот в его времена имел конкретное, непосредственно политическое

[1] Мерой добра и зла во всем государстве является закон (*лат.*) — *Примеч. перев.*

значение. Чудесные исцеления возложением рук относились к ведению короля. Они были эманацией и признаком сакрального характера его личности, которая, как говорит и сам Гоббс, «не была всего лишь мирской». Эту институциональную составную часть королевского достоинства надлежало отстаивать в борьбе против римского папы. Для английского народа чудесные исцеления еще долгое время оставались важным монархическим институтом. Они исполнялись в соответствии с официальным ритуалом, который был включен в Книгу общественного богослужения. Чудесные монаршие исцеления с большим размахом практиковали, в частности, Стюарты, и прежде всего, опять-таки, Карл II, король, с которым Гоббс был связан личными узами. Как в изгнании, так и в период Реставрации Карл II произвел множество подобных исцелений и, к примеру, с мая 1660 по сентябрь 1664 г. его монаршей руки коснулось около 23000 человек[1].

[1] *Bloch M.* Les rois thaumaturges, Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris, 1924, p. 377; там же приведена впечатляющая иллюстрация из «Charisma Basilicon» Дж.Брауна издания 1684 г., на которой изображено, как Карл II возложением рук излечивает опухоль. См. также: *Schramm P. E.* Geschichte des englischen Königtums

В этом столь щекотливом вопросе о вере в чудеса позиция Гоббса была целиком агностицистской. Он исходит из того, что никому не может быть точно известно, является какой-либо процесс чудом или нет. Основываясь на такой точке зрения, он становится одним из первых и наиболее смелых критиков всякой веры в чудеса — библейско-христианской или какой бы то ни было другой. Критика его звучит уже вполне в духе Просвещения. Здесь он выступает подлинным предтечей XVIII столетия. Возможности заблуждения, ошибки, скрытого или явного обмана, уловки фальсификаторов, лицедеев, чревовещателей и прочих шарлатанов он, уже почти в стиле Вольтера, описывает с такой наглядностью, что в этой области всякий призыв к вере, по-видимому, становится бессмысленным и, собственно говоря, вообще уже не может быть предметом дискуссии. Переходя к XXXVII главе «Левиафана», читатель должен сперва согласиться с тем, что вера в чудеса всегда есть некое суеверие и в лучшем случае сопровождается ради-

im Lichte der Krönung, Weimar, 1937, S.125, 132. Веру в такие способности королей Шрамм считает в принципе «весьма несвойственным христианству представлением», которое образует позитивный противовес средневековой вере в колдовство и унаследовано, по всей видимости, от германцев.

кальным агностицизмом, который в этом отношении кое-что может считать возможным, но ничего — истинным. Но Гоббс, этот великий децизионист, и здесь использует свое типично децизионистское выражение: Auctoritas, non Veritas. Ничто здесь не истинно, все просто следует приказу. Чудом становится то, во что суверенная государственная власть приказывает верить как в чудо; но и наоборот (и тут особенно явствен отголосок насмешки[1]): чудеса прекращаются, когда государство их запрещает. Радикально-агностицистская критика веры в чудеса, предостережения относительно обмана и шарлатанства завершаются тем, что каждый суверен для своего государства сам определяет, что в нем считается чудом. В качестве примера Гоббс приводит великую теологическую контроверзу, которой со времен Реформации, а собственно уже с XI в., с момента великого раскола между восточной и западной церковью[2], проникнуты все духовно-политиче-

[1] Ср., например, классическое двустишие Сен-Медара:

De par le Roi défense à Dieu
De faire miracle en ce lieu.
(Именем короля защититься от Бога,
Творящего здесь чудеса) (*франц.*) — *Примеч. перев.*

[2] *Ladner G.* Theologie und Politik vor dem Investiturstreit (Abendmahlstreit, Kirchenreform Cluny

ские споры европейских народов: таинство алтаря и причащения хлебом и вином — для христианской общности второе по важности после крещения — чудо превращения хлеба и вина в тело и кровь Христовы. Если кто-либо утверждает, что какие-то произносимые им слова превращают хлеб в нечто совершенно иное, а именно в человеческое тело, то ни у кого, говорит Гоббс, не будет разумной причины доверять в этом частному человеку; если же верить в это повелевает государственная власть, то это и будет чудом, и каждый должен исполнить это повеление в согласии с правом и исповеда-

und Heinrich III), Veröffentlichungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, hrsg. von ZH.Hirsch, Bd.II, 1936, S.25: «Сложные проблемы в учении о таинствах возникли в то самое время (XI в.), когда церковь, проводя автономную реформу и обретая новую правовую точку зрения, с дотоле небывалой настойчивостью начала задаваться вопросом о том переплетении христианского духа и мирской действительности, которое произошло на Западе; шаг, который не сделала восточная церковь, оставшаяся в силу этого целиком в плену цезарепапизма...». Ладнер справедливо указывает и на то, что с XI в. римское папство возводило новую, разрушительную для германской империи систему права, и спор о соотношении мирского и духовного разрешался им и как юридический спор, и как спор о таинствах (С. 46–47).

нием веры. Следовательно, вопрос о том, нужно ли что-либо считать чудом, решает государство как публичный разум, «public reason», в отличие от «privat reason», присущего подданным государства. Тем самым суверенная власть достигает вершины своего могущества. Она становится высшим представителем Бога на земле. Именно в этом контексте слова о суверене как «lieutenant of God»[1] вовсе не случайно помещены в конце трактующей о чудесах главы XXXVII. Смертный Бог властвует также и над чудесами и над верой.

Но в этом месте, на вершине суверенной власти, соединяющей религию и политику, в этом во всех других отношениях столь завершенном, неоспоримом единстве обнаруживается изъян. Здесь, где речь заходит о чуде и о вере, Гоббс в решающий момент отступает. В вопросе о вере в чудеса он делает жесткую оговорку в духе индивидуализма, причем такую, что все дальнейшие рассуждения о том, был ли Гоббс в самом деле так называемым «индивидуалистом», становятся для нашего исследования излишними. Дело в том, что в этом месте в политическую систему «Левиафана» вводится различие между внутренней верой и внешним исповеданием веры. Гоббс объ-

[1] Наместник Бога (*англ.*) — *Примеч. перев.*

является вопрос о чудесах и волшебстве делом «публичного», но не «частного» разума; однако в силу всеобщей свободы мышления — quia cogitatio omnis libera est — он оставляет единичному человеку свободу верить или не верить *внутренне*, наедине с собой, в согласии со своим частным разумом и сохранять собственное суждение (judicium) в своем сердце, intra pectus suum. Конечно, как только речь заходит о внешнем исповедании веры, частные суждения замолкают, а что истинно и что не истинно — определяет суверен.

Различия между частным и публичным, верой и исповеданием (fides и confessio, faith и confession) вводятся, стало быть, таким образом, что в течение следующих веков все остальное, вплоть до либеральной идеи правового и конституционного государства логически отсюда вытекает. Современное, «нейтральное» государство появляется именно в этом пункте, достигнутом исходя из агностицизма (а не из религиозности раскольников-протестантов). С точки зрения истории конституции начало это было двойственным: во-первых, это юридически (а не теологически) конструируемое начало современной индивидуалистической свободы совести и мышления, а тем самым и характерных для структуры либеральной конституционной системы прав и свобод единичного

человека; и во-вторых, возникновение государства как внешней власти, оправдываемой непостижимостью субстанциальной истины, возникновение stato neutrale e agnostico[1] XIX и XX вв. В другом месте («Левиафан», гл. XLII) все это усиливается, поскольку здесь государственной власти хотя и предоставляется право требовать, чтобы подданные исповедовали христианство «на словах», однако «внутренняя вера» остается вне всякого принуждения. Гоббс тут ссылается на одно место из Библии (2 Цар., 17–19), но в первую очередь — вновь на различие между внутренним и внешним. Ответ епископу Бремхолу (1682 г.) тоже подтверждает, что здесь затрагивается деликатный момент, и в политическую систему вводится оговорка относительно внутренней, частной свободы совести и мысли. Она-то и стала зерном смерти, изнутри разъевшей грозного Левиафана и погубившей смертного Бога.

Уже через несколько лет после появления «Левиафана» взгляд первого либерала-еврея остановился на этом едва приметном изъяне. Он сразу же счел его огромным пробелом, куда современный либерализм может вклиниться и заменить усмотренное и выдвинутое Гоббсом

[1] Государство нейтралитета и агностицизма (*итал.*) — *Примеч. перев.*

соотношение внешнего и внутреннего, публичного и частного на противоположное. Это обращение Спиноза осуществил в знаменитой главе XIX своего «Богословско-политического трактата», вышедшего в 1670 г. Уже в подзаголовке своей книги он говорит о libertas philosophandi[1]. Конечно, в изложении своем он в первую очередь исходит из того, что в интересах внешнего спокойствия и порядка суверенная государственная власть может регулировать внешнее отправление религиозного культа, и каждый гражданин государства должен сообразоваться с его правилами. Все, что относится к религии, получает свою правовую силу, vim juris, только через повеление государственной власти. Но государственная власть выносит решения только в отношении *внешнего* культа. В своем ростке этот разрыв между внутренним и внешним содержался уже у Гоббса в рассмотренных выше отрывках касательно веры в чудеса и исповедания веры. Еврейский же философ доводит этот росток до крайней степени развития, пока не достигает противоположной черты и не умерщвляет Левиафана изнутри. «Я говорю,— пишет Спиноза,— только о внешнем культе, а не о самом

[1] Свобода философствования (*лат.*) — *Примеч. перев.*

благочестии и не о внутреннем почитании Бога». Внутренние убеждения и «само благочестие» относятся к сфере прав единичного человека: internus enim cultus et ipsa pietas uniuscujusque juris.

В следующей главе «Богословско-политического трактата» (гл. XX) эта мысль оказывается развернутой во всеобщий принцип свободы мышления, чувства и выражаемого мнения, хотя и всегда с оговоркой относительно общественного спокойствия и прав суверенной власти. Как известно, Гоббс оказал очень сильное влияние на трактат Спинозы[1]. Но англичанин с

[1] Сохранились два высказывания Гоббса о трактате Спинозы; одно в ответ лорду Девонширу: Ne judicate, ne judicemini («не судите, не судимы будете»); другое — в ответ Обри: he had cut through him a barre's length («он сократил себе путь»), потому как сам Гоббс не отваживался писать столь смело. Тённис отсюда заключает (*Tönnies F.* Thomas Hobbes, Leben und Werk, 3.Aufl., 1925, S.286, Anm.60), что Гоббс обнаружил в книге Спинозы «если и не выдвинутое им самим учение, то, по крайней мере, несомненно, свое собственное мнение». Конечно, Спиноза взял у Гоббса много существенного, и последний это, разумеется, заметил. Но его несколько загадочные слова содержат, по всей видимости, еще и нечто другое, помимо простого согласия. Дж.Лэрд (Op. cit., p.300–303) видит различие между Спинозой и Гоббсом прежде

помощью такой оговорки старался не выйти за рамки веры своего народа, а наоборот, остаться в них. Еврейский же философ подходит к государственной религии извне, а потому извне привносит и эту оговорку. У Гоббса на переднем плане стояли общественное спокойствие и право суверенной власти; индивидуальная свобода мысли оставалась только в качестве последней оговорки, на заднем плане. Теперь же индивидуальная свобода мысли становится формообразующим принципом, а необходимость общественного спокойствия и право суверенной государственной власти превращаются в простую оговорку. Одно неприметное переключение мысли, обусловленное существом еврея,— и за несколько лет с самой очевидной последовательностью был осуществлен решающий поворот в судьбе Левиафана.

Развитие государства в XVIII в. довело до завершения идею монаршего суверенитета — cujus regio, ejus religio[1],— а с ней и классическую форму полного, безраздельного государственного абсолютизма. Но происходит это только таким образом, что абсолютная государственная власть, суверенное представительное лицо, победившее своих противников, сословия и церковь, хотя и господствует над обозримым пространством публичных событий и передним планом политико-исторической сцены, однако неприметные различия между внешним и внутренним, общественным и частным расширяются в то же время во всех направлениях, что приводит ко все большему разрыву между ними, к их антитетичности. Пуфендорф и Томазий способствовали победе Гоббса на континенте; разумеется, лишь за счет вышеописанного обращения соотношения внешнего и внутреннего. У Томазия, на рубеже XVII и XVIII столетий, об этом разрыве говорится уже как о само собой разумеющейся, восторжествовавшей идее, которой предстоит стать общим достоянием грядущего века. «Мысли Томазия», изданные в 1724 г. на немецком, дают тому прекрасный пример, поскольку на них лежит отпечаток влияния Гоббса и Спинозы, но в то же время, как верно подметил Блунчли, они представляют собой и «подготовительное научное введение к пониманию государства Фридриха Великого»[1]. Со-

всего в «голом макиавеллизме» Спинозы и в отсутствии у него какого бы то ни было понимания долга («appreciation of duty»).

[1] Кто правит государством, тот управляет и религией (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[1] *Bluntschli J. C.* Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik, 1864, S.192. О том, что теоретико-государственная мысль Фридриха Великого в большей мере определялась Гоббсом, чем

гласно этим «Мыслям», изложенным в форме тезисов, в делах религии, равно как и во всем, что касается «действий человеческого рассудка», монарх не обладает никакими принудительными правами; хотя он и не обязан терпеть атеистов, людей, отрицающих творца и провидение, но только потому, что от них можно ждать «нарушения общественного покоя». «Пусть никто не говорит о том, что́ знает, иначе, чем он об этом думает». Государство, по сути дела, становится полицией; дело же последней ограничено «общественным» спокойствием, безопасностью и порядком. Поэтому разрыв между правом и нравственностью со времен Томазия тоже стал общепринятой теорией, communis opinio[1] юристов и политиков. Кантово учение о праве и государстве, противопоставляющее юридическую гетерономию нравственной автономии, лишь подтвердило и подытожило такие воззрения XVIII в., придало им завершенный вид. При этом то, что практические действия государства на первых порах остаются еще довольно-таки нетолерантными, что Христиан Вольф советует, к примеру, запретить пиетистов и использовать строгую цензуру, или что Кант решительно отвергает

Локком, см.: *Beyerhaus G.* Friedrich der Große und das XVIII. Jahrhundert, Bonn, 1931, S.11.

[1] Общее мнение (*лат.*) — *Примеч. перев.*

право противодействия, означает, возможно, некоторое смягчение, но не полное упразднение разрыва между внутренним и внешним. Для общего развития конституционного права такие вариации не имеют решающего значения. Существенно лишь то, что росток, который был заложен Гоббсом с его оговоркой относительно частной веры и с его различением внутренней веры и внешнего исповедания, неуклонно развивается и разрастается во всепобеждающее убеждение.

Разрыв между внутренним и внешним, публичным и частным царил не только в юридическом мышлении, но соответствовал и общему убеждению всех образованных людей. Спинозовская привязка государства ко всего лишь внешнему культу стала и основным тезисом страсбургской диссертации Гете, в которой рассматривалось соотношение церкви и государства. Содержание ее излагается в «Поэзии и правде» при описании страсбургских времен. Церковь, пишет молодой Гете, всегда спорит с двумя противниками: с государством и со свободолюбием индивидуума; эта сложная проблема может быть разрешена только за счет того, что законодатель по своему усмотрению устанавливает культ, которому *внешне* должны следовать все. В остальном же, настойчиво добавляет автор, «не должно быть дела до того,

что каждый думает, чувствует или помышляет *наедине с собой*». Абсолютное государство может требовать чего угодно, но именно лишь внешне. Девиз cujus regio, ejus religio оказывается воплощен, но religio между тем ускользнула из под рук в совершенно другую, неожиданно новую область, а именно в сферу частной свободы свободно мыслящего, свободно чувствующего и абсолютно свободного в своем умонастроении индивидуума.

Носители этого внутреннего ограничения были весьма различны между собой и даже противоположны друг другу: тайные союзы и ордена, розенкрейцеры и вольные каменщики, иллюминаты, мистики и пиетисты, разного рода сектанты, многочисленные «тихие жители», и прежде всего, опять-таки, неутомимый дух еврея, умевший точнее всех использовать ситуацию, пока отношение публичного и частного, открытой позиции и умонастроения не было поставлено с ног на голову. В XVIII в. Моисей Мендельсон в своем сочинении «Иерусалим, или О религиозной власти и иудаизме» (1783 г.) целенаправленно тематизирует разрыв между внутренним и внешним, нравственностью и правом, внутренним умонастроением и внешним действием и требует от государства гарантии свободы совести; не отличаясь большим умом, будучи в интеллектуальном отношении гораздо ниже Спинозы, он обладал безошибочным инстинктом относительно того, что такое подведение мин под государственную власть, такое ее выхолащивание лучше всего может послужить подавлению чужого и эмансипации собственного народа. Кроме того, работа Моисея Мендельсона стала поводом для первого обширного и действительно глубокого спора между немецкой мудростью и основанной на умении проводить различия тактикой евреев, а именно для появления в свете работы Иоганна Георга Гамана «Голгофа и Шеблимини» (1784 г.). Великолепный эрудит, Гаман был хорошо осведомлен о значении образов Левиафана и Бегемота. Левиафан для него — громадная рыба, символ всего английского. В этом смысле он именует моралистическое буржуазное притворство, ханжество «левиафановой икрой», противопоставляя его «галликанским белилам» эстетства. С намеком на государство Фридриха Великого он приводит фрагмент из книги Иова (40, 18) — тот, в котором речь идет о наземном животном Бегемоте. С восхитительным превосходством над играющим понятиями просвещенным евреем он возражает последнему, что «государство», «религия» и «свобода совести» — это три слова, которые могут означать и все, и ничего, а потому соотносятся с другими словами, «как

неопределенность человека — с определенностью животного». Бегемот — это зверь, которому бедняки и изгои благодарны за то, что им достаются какие-то крохи после гончих собак великана-Нимрода. Но прежде всего здесь со всей определенностью стало понятно, во что превратился гоббсов Левиафан: во внешне всемогущую, внутренне же бессильную концентрацию власти, которая может обосновано связывать только «обязанностями, к коим вынуждает страх», и от которой еврей Моисей Мендельсон с большими шансами на успех требует, чтобы она (поскольку всякий, как известно, спасает душу на свой лад) столь же мало беспокоилась об умонастроении единичного человека, сколь и, наоборот, Бог — о внешних действиях людей.

Но если публичная власть действительно хочет оставаться только публичной, если государство и исповедание веры оттесняют внутреннюю веру в частную сферу, тогда душа народа отправляется в «таинственный путь», ведущий во внутреннем направлении. Растет противодействие, выражающееся в молчании и тишине. В тот момент, когда разница между внутренним и внешним оказывается общепризнанной, превосходство внутреннего над внешним, а следовательно, и частного над общественным, по существу, дело уже решенное. Публичная власть и могущество могут быть признаны в сколь угодно полной и неукоснительной мере, к ним можно относиться с какой угодно лояльностью — в качестве только публичной, только внешней власти они внутренне пусты, уже лишены жизни. У такого земного Бога остается только видимость божественности, только ее simulacra[1]. Божественности невозможно добиться извне. Non externa cogunt Deos[2], возразил одному Нерону один философ-стоик, находившийся в той же политической ситуации, что и Сенека. Кто вообще допускает противоположность внутреннего и внешнего, тот тем самым уже признаёт полное превосходство внутреннего над внешним, невидимого над видимым, негласного над гласным, потустороннего над посюсторонним. Это превосходство всего не-публичного может выражаться в бесконечно разнообразных формах, но — если различие уже признано,— в конечном результате можно далее не сомневаться. Гуманистическое и рациональное превосходство, которое, скажем, в шекспировой «Буре» невидимый Просперо, подобный просвещенному правителю, каждый раз выказывает над охваты-

[1] Симулякры, подобия (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Внешними средствами от богов ничего не добьешься (*лат.*) — *Примеч. перев.*

ваемым приступами ярости Калибаном,— это, конечно, нечто иное, нежели скрытность розенкрейцера, уходящего в себя и существующего по принципу foris ut moris, intus ut libet[1]; в свою очередь, чем-то иным оказывается и наивная уверенность благочестивого лютеранина, подобного Паулю Герхарду, считающему, что Бог отвел Левиафану определенный срок, и вместе с Лютером «смеющемуся над этим дураком»; совсем иначе выглядит эзотерическое высокомерие посвященного франкмасона высших степеней; и опять-таки по-другому — ироническое превосходство романтика, укрывающегося за своей субъективностью. У каждой из этих позиций своя собственная история, собственный стиль и тактика. Но сколь они между собой ни различны, сколь ни отличаются друг от друга масонская ложа, тайное собрание братьев по вере, синагога и литературный кружок — в том, что касается политического результата,— все они уже в XVIII в. объединяются в своей вражде к Левиафану, возвысившемуся до символа государства.

Все эти многообразные, бесчисленные и неискоренимые исключения в пользу внутреннего перед внешним, невидимого перед видимым,

[1] Внешне — как принято, внутренне — как хочу (*лат.*) — *Примеч. перев.*

умонастроения перед внешней позицией, тайного перед публичным, безмолвия перед гвалтом, эзотерики перед банальностью сами собой, без какого-либо плана или организации, смыкаются теперь в единый фронт, которому не составит большого труда взять верх над будто бы позитивным мифом о Левиафане и истолковать его в целях своего собственного триумфа. Все присущие образу Левиафана мифические силы обращаются теперь против символизируемого им гоббсова государства. Для благочестивого читателя Библии он остался ужасным чудовищем, для пуританина — свидетельством дерзости: сотворения кумира из твари. Каждого доброго христианина должно было приводить в ужас представление о том, что Богочеловеку с его Corpus mysticum[1], величайшему Христу противопоставляется величайший зверь. Еврея образ Левиафана, столетиями толкуемый раввинами и каббалистами, укреплял в лелеемом им чувстве превосходства над языческими народами и звероподобными кумирами их воли к власти. Гуманист-просветитель мог, конечно, понимать государство как произведение искусства и восторгаться им, но его классицистскому вкусу и сентиментальному чувству возвысившийся до символа госу-

[1] Мистическим телом (*лат.*) — *Примеч. перев.*

дарства Левиафан представлялся либо просто какой-то дикостью, либо превратившейся в Молоха машиной, утратившей всю действенность разумного мифа и сделавшейся всего лишь мертвым, извне запускаемым «механизмом», который отныне стали полемически противопоставлять одушевленному «организму», приводимому в движение изнутри. Когда широко распространившееся романтическое чувство впоследствии увидело в «государстве» растение, растущее дерево или даже цветок, используемый Гоббсом образ сделался прямотаки гротескным. Теперь в нем ничто уже не напоминает о «большом человеке» и о родившемся из человеческого разума Боге. Левиафан становится чем-то нечеловеческим и недочеловеческим; при этом можно как абсолютно второстепенный оставить в стороне вопрос о том, понимается ли это не- и недочеловеческое существо как организм или как механизм, как животное или как некий аппарат.

6. Машина законного государства разбивается о плюрализм косвенных инстанций

Как magnus homo, как богоподобное суверенное лицо государства, Левиафан в XVIII в. был разрушен изнутри. Различение между внутренним и внешним стало для смертного Бога болезнью к смерти. Но его порождение, государство, пережило его в виде хорошо организованной исполнительной власти, армии и полиции, оснащенное административным и судебным аппаратом, а также слаженно функционирующей, специально обученной бюрократией. С этих пор государство все чаще предстает в образе механизма и машины. Рука об руку с этим процессом идет и развитие понятий права и закона. По мере того как государство абсолютного монарха с необходимостью оказывалось в правовом отношении связанным законом и из властного, полицейского превращалось в правовое, изменялся также и закон, становясь техническим средством, позволяющим обуздать Левиафана, «to put a hook into the nose of the Leviathan[1]»[2]. Он стал техниче-

[1] Вдеть крюк в ноздри Левиафана (*англ.*) — *Примеч. перев.*

[2] *Figgis J.* Op. cit., p.114; об используемом в тексте понятии «человека-законодателя» у Марсилия

ским инструментом, предназначенным для того, чтобы сделать применение государственной власти поддающимся расчету. Повсеместное проникновение закона — основная черта этого развития. Само же государство превращается в позитивистскую систему законности. Legislator humanus[1] становится machina legislatoria[2]. Последствия Французской революции лишили легитимную монархию божественного права всякой политической силы. Она становится институтом исторического права. После Реставрации легитимный монарх от potestas вновь приходит к auctoritas. То, что со времен Венского конгресса 1815 г. выдается за «династический принцип легитимации», прочно основывается на государственной легальности чиновничества и военных. Все остальное — исторический нимб или осадок и используется по-настоящему действенными социальными силами для легитимации их собственной власти. «Реставрированная» легитимность — это всего лишь искусственный рай.

Падуанского, писавшего еще в духе Средних веков см.: *Passerin d'Entrèves A.* Rileggendo il Defensor Pacis, Rivista Storica Italiana, IV, 1, 1934.

[1] Человек-законодатель (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Машина-законодательство (*лат.*) — *Примеч. перев.*

На европейском континенте подвластное монарху абсолютное государство XVIII в. сменилось буржуазным правовым государством XIX в. Под именем «правового государства» здесь скрывается система законности, работающая с писанными, в особенности с кодифицированными законами и основанная на создаваемой людьми «конституции». Давно известно, что буржуазное правовое государство на самом деле есть лишь государство закона. «То, что на европейском континенте с начала XIX в. понималось под правовым государством, в действительности было лишь законодательным государством. В универсальной законности всякого проявления государственной власти заключено оправдание такого государственного строя. Завершенная система законности служит основанием претензии на послушание и оправданием тому, что право на какое-либо противодействие оказывается упразднено. Специфической формой проявления права здесь является закон, а специфическим оправданием оказываемого государством давления — законность»[1]. Макс Вебер уже говорил

[1] Legalität und Legitimität, München (Duncker & Humblot), 1932, S.7–8; там же цитата из М. Вебера; о замечании Отто Швейнихена, см.: Disputation über den Rechtsstaat, Hamburg, 1935.

о том, что на рационализированной фабрике современного государства «легальность может быть сочтена легитимностью». По прогнозам Вебера, будущее принадлежит интеллектуальной, специально образованной бюрократии, поскольку она является подлинным двигателем насквозь технизированной фабрики под названием «государство», с рациональной внутренней логичностью работающей сообразно нормам законов. Законность есть позитивистский способ функционирования бюрократии. Поэтому современное государство и законность существенным образом связаны друг с другом. Как точно подметил Отто Швейнихен, так называемое правовое государство — это всегда лишь государство закона, потому что исторически конкретная величина «государство» сопрягается с «правом» лишь в той мере, в какой она превращает его в государственный «закон». Выражаясь языком химии или физики, государство вступает в реакцию с элементом «право» только тогда, когда последний находится в агрегатном состоянии государственной законности. Следовательно, от проблемы законности нельзя отделаться как от «всего лишь формального» вопроса юридического этикета или кулисы. Правильно понятая и правильно используемая, законность по-современному организованного государственного строя

есть первостепенная реальность, потому что подлинно действенные величины и силы, такие как бюрократия и чиновничество, нуждаются в законосообразности как в способе исполнения своих функций. Благодаря ее техническому совершенствованию машина только и становится автономной сущностью, пользоваться которой по своему произволу может отнюдь не каждый; напротив, чтобы она стала надежной помощницей, следует соблюдать законы ее функционирования. Заслуживающая всяческого восхищения оснастка современного государства, совершенствуемая и достигающая все более высокого уровня благодаря небывалым техническим изобретениям, и административная упорядоченность с ее сложным механизмом отдачи приказаний требуют вполне определенной рациональности и формы приказаний, плана, продуманного с глубоким знанием дела. Все это означает, что легитимность превращается в легальность, а божественное, естественное или другое догосударственное право — в позитивный государственный закон.

Задолго до того как эта грандиозная легалистская machina machinarum получила историческое воплощение, задолго до появления оборота «легальный позитивизм» Гоббс с такой логической последовательностью и систематичностью до конца продумал процесс превраще-

ния права в веление позитивного закона, сопровождающееся превращением государства в механизм, приводимый в движение психологическими побудительными мотивами, что покончено было не только со всеми средневековыми представлениями о «божественном праве королей», но и со всеми прежними понятиями права и конституции, формулируемыми как субстанциальные. В силу этого он в двояком смысле стал идейным предтечей буржуазного правового и конституционного государства, возобладавшего на европейском континенте в XIX в.

Прежде всего это произошло в смысле «конституционного» понимания государственного уложения, при котором правовое и конституционное государство понимается как система законов, основанная на решениях конституционного законодательного собрания. В этом пункте мне хотелось бы наверстать то, что было упущено мной, как и вообще современной теорией и историей конституции, в силу того что я не уделил должного внимания важному замечанию Фердинанда Тённиса, сделанному им в 1926 г. Тённис указал, что у Гоббса основанное на договоре государство существенно отличается от средневековых представлений о договоре тем, что все средневековые теории стремятся с помощью договора *всякую* общность утвердить как «правовое государство», тогда как Гоббс старается объективно-нейтральным и научным способом построить всякое государство, как продукт человеческой деятельности, на основе договора всех со всеми и только затем («Левиафан», гл.XVIII), в рамках всеобщего и ценностно-нейтрального понятия «государство», выделяет особую разновидность «учрежденного», или «институционализированного», государства (commonwealth by institution), которое, на самом деле, можно назвать и «конституционным» правовым государством. Ведь институционализированное, или «конституционное», государство — это государство, организуемое в форме решения, принимаемого неким «множеством людей», то есть «учредительным национальным собранием». По Гоббсу, всякое государство основывается на договоре; всякое государство есть также государство правовое, поскольку в государстве не может существовать вне- или противогосударственное право; но только государство, основанное на решениях такого учредительного национального собрания, является конституционным правовым государством. «Если на место множества людей,— говорит Тённис,— поставить нацию (конечно, добавляет он, для абстрактной теории характерным остается выражение „неопределенное множество“), то я называю ее учреди-

тельным национальным собранием». И в этой формулировке гоббсова теорема через посредство Руссо оказала влияние на начало великой революции во Франции. Руссо видоизменяет ее лишь в том, что никакая конституция и, стало быть, никакая форма государства не была для него определяющей, что периодическое возобновление деятельности национального собрания разумелось для него, таким образом, само собой, как постоянно действующее естественное право, иными словами, в том, что он как бы саму революцию превращает в акт учреждения государства, легализует ее как исходящую из естественного состояния, всегда скрывающегося под состоянием политическим, как обусловленную действующим в этом состоянии естественным правом, тогда как Гоббс желает его отринуть и упразднить в действительном и совершенном Status civilis[1].

Все это верно. Мне хотелось бы только добавить, что ведущая к господству техники нейтрализация, заключенная во всеобщей, вынуждающей к нейтралитету конструкции государства, уже подразумевает технизацию и нейтрализацию права и конституции, превращение права в закон, а конституции — в конституционный закон. В ходе описанного выше развития закон становится средством принудительной психологической мотивации и поддающегося расчету функционирования, которое может служить совершенно разнородным и даже противоположным целям и содержаниям. Поэтому, согласно Гоббсу, всякая закономерно и предсказуемо функционирующая система принуждения есть государство, а в той мере, в какой в ней существует государственное право,— также и государство правовое. Эта формализация и нейтрализация понятия «правовое государство», сведение его к понятию системы государственных законов, поддающейся расчету и функционирующей без учета каких-либо содержательных целей, содержательной истины и справедливости, приобрела в течение XIX в. значимость общепризнанного юридического учения под именем «легального позитивизма». Поэтому замешательство буржуазных конституционных юристов было весьма велико, когда в период с 1917 по 1920 г. на сцену вышел большевистский государственный аппарат, который, функционируя согласно поддающимся расчету нормам, тоже мог претендовать на имя «правового государства»[1].

Также и в XIX столетии именно еврейский философ, Фридрих Юлиус Шталь-Йолсон,

[1] Гражданское состояние (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[1] См.: *Schmitt C.* Verfassungslehre, 1928, S.138.

сразу же заметил здесь определенную брешь и воспользовался ею. Он отверг то никоим образом не нейтральное понятие о правовом государстве, которым пользовались немецкие либералы вроде Роберта Моля, и предложил специфически «юридическое», и потому для всех ясное и всеми принятое определение правового государства: «Правовое государство не есть вообще ни цель, ни содержание того или иного государства, а лишь способ и характер их осуществления». Тем самым в правовых понятиях был удостоверен как новый разрыв между содержанием и формой, целью и характером ее достижения, так и развертывавшаяся в XVIII в. оппозиция внутреннего и внешнего. Поэтому добившийся такого результата Шталь-Йолсон по вполне понятным с его точки зрения причинам превозносит проведенное Томазием различение между моралью и правом, называя его «существенным шагом вперед», который «навсегда обеспечил разделение двух этих областей», так что «внутренний и внешний покой, возможность принуждения в праве и его невозможность в этике были во всех отношениях отграничены друг от друга». Этот необычный защитник божественного права христианских королей с удовлетворением констатирует, что Гоббс, в отличие от Гроция, отличал государство не только от монарха, но также и от народа[1]. Ну и консерватизм! Гаман называл спинозову манеру философствовать «некомпетентной и неправомочной»; так что бы он ответил такому вот апологету христианской монархии! Под прикрытием красивых слов о «христианском государстве» и антиреволюционной «законности» философ-еврей, руководствуясь твердой целью и инстинктом, проводит дальше линию, идущую от Спинозы к Мендельсону. Спиноза вел еще эзотерическую жизнь одинокого индивидуума, так что широкая общественность его века мало что знала и подозревала о *нем*. Моисей Мендельсон принадлежал к тогда еще довольно немногочисленному, но отнюдь не малозначительному берлинскому «обществу»; он сто-

[1] *Stahl-Jolson F. J.* Geschichte der Rechtsphilosophie, I, 1847, S.122–123, 119–180 (о Томазии); о Гоббсе там же, S.175. По поводу имени «Йолсон» хочу указать на марбургскую диссертацию Оскара Фойгта (*Voigt O.* Werdegang und Wirksamkeit Friedrich Julius Stahls in Bayern bis zu seiner Berufung nach Berlin 1840, (Manuskript) Marburg, 1919). На 12, 23 и 26 страницах этой рукописи содержатся разъяснения, давшие мне повод к написанию «Йолсон» (вместо «Голсон»), на котором я и остановился. Важная работа Фойгта, равно как и хранимое в Вольфенбюттеле наследие Шталь-Йолсона, по-видимому, до сих пор использовались в недостаточной мере.

ял уже на сцене литературной публичности, среди образованных современников его имя пользовалось уже широкой известностью и даже славой. Теперь же, после Венского конгресса, в европейские нации широким фронтом вторгается первое поколение эмансипированных молодых евреев. Молодые Ротшильд, Карл Маркс, Бёрне, Гейне, Мейербер и многие другие занимают каждый свою область деятельности в экономике, публицистике, искусстве и науке. Шталь-Йолсон был самым дерзким в этом еврейском фронте. Он проник в прусское государство и в евангелическую церковь. Христианское таинство крещения послужило ему не только, как Гейне, «входным билетом» в «общество», но и документом, открывающим доступ в святилище все еще весьма прочного немецкого государства. Занимая высокие служебные посты, он сумел внести идеологическую сумятицу в самую суть этой государственности, в единство короля, дворянства и евангелической церкви, духовно ее парализовать. Прусским консерваторам и самому королю он сумел разъяснить понятие «конституционной монархии» как спасительной альтернативы монархии парламентарной. Тем самым он вывел ее в плоскость внутриполитического врага, «конституционализма», о который прусскому солдатскому государству суждено было

разбиться в октябре 1918 г., не выдержав испытания мировой войной. Шталь-Йолсон действовал здесь в согласии со всем своим народом, ведущим двойственное существование под маской, становящееся все более ужасным, по мере того как он отчаянно стремится стать иным, нежели есть. Что при этом происходило в его душе, в глубинах его сознания, для нас недоступно[1], но для широкомасштабного развития такой политической реальности это и не важно. В последовательном проведении вели-

[1] Племянник Шталь-Йолсона, учитель гимназии в Гисене Шталь, сжег все письма своего дяди, ссылаясь на «неразборчивость его почерка». Г-жа Шталь-Йолсон, немка по происхождению, после смерти мужа тоже предала огню всю его переписку, а также не связанные с научной деятельностью бумаги. В Вольфенбюттеле я нашел письмо Анны Гомейер к Вилькену (планировавшему написать биографию Шталя) от 16 февраля 1872 г., согласно которому г-жа Шталь-Йолсон не пожелала предавать гласности «внутреннюю, скрытую жизнь» ее мужа; «кроме того, она никак не могла справиться с тем, что он был израильтянином». Меня облили грязью за мое высказывание о том, что «я не могу заглянуть в душу этого Шталь-Йолсона» (Deutsche Juristen-Zeitung, 1936, S.1197), ни разу не поинтересовавшись, что именно заставило меня так выразиться. Это замечание я добавляю для тех, кто испытывает к данному вопросу предметный интерес.

кой исторической линии, идущей от Спинозы и Мендельсона к веку «конституционализма», он, во всяком случае, выполнил свою работу еврейского мыслителя и, чтобы оставаться ближе к нашему образу, внес свой вклад в дело оскопления исполненного жизненных сил Левиафана.

С начавшимся у Гоббса изменением понятия конституции правового государства непосредственно связано и изменение понятия закона. Закон становится приговором и приказанием в смысле принудительной мотивации, поддающейся психологическому расчету. Говоря языком Макса Вебера, он становится «шансом принудить к повиновению». Типичным законом такого принудительного порядка является уголовный закон, lex mere poenalis, а обусловленный таким законом порядок — всего лишь ordo poenalis[1]. Но в исключении субстанциальных содержаний истины и справедливости, в позитивистском придании норме внешнего характера уже заключены и те специфические гарантии, которых требует для себя буржуазное правовое государство. Как угроза принуждения закон не может, к примеру, иметь обратной силы. Гоббс и в самом деле объявляет законы, изданные post factum[1], не имеющими связующей силы («Левиафан», гл.XXVII). Результат, таким образом, тот же, что и у Локка, который, как подлинный отец либерального правового государства, именно в этом своем качестве крайне яростно боролся против допустимости таких законов post factum. В других вопросах, например относительно рассматриваемого далее положения nullum crimen sine lege[2], сходство в результатах тоже достойно внимания. Между тем (прежде всего в работах Ф.Тённиса) в учении Гоббса были выявлены элементы правового государства, а сам он признан теоретиком «позитивного правового государства»[3]. Но на протяжении целых столетий Гоббс пользовался дурной славой защитника абсолютистского «власт-

[1] Уголовный порядок, уголовное уложение (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[1] Постфактум, после совершения преступного действия (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Если нет закона, то нет и преступления (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[3] *Walz G. A.* Wesen des Völkerrechts und Kritik der Völkerrechtsleugner (Handbuch des Völkerrechts, I, 1), Stuttgart, 1930, S.9: «В сущности, Гоббс хочет лишь предложить рациональную, полностью очищенную от политических догм теорию позитивного правового государства». Ф. В. Йерусалем подчеркивает индивидуалистический характер договорной конструкции, см.: Der Staat, 1935, S.179 (Soziologie des Rechts, I, 1925, S.197, 282).

ного государства»; образ Левиафана гремел подобно ужасному Голему или Молоху, и даже сегодня в нем все еще видят прообраз всего того, что западная демократия понимает под полемической картиной «тоталитарного» государства и «тоталитаризма»[1]. Те составляющие политической и правовой теории Гоббса, которые относились к специфике государства закона, едва ли кто когда-нибудь замечал. Против него выдвигались возражения, которые, если бы они соответствовали истине, в самом деле свели бы его учение к абсурду. Ибо это действительно была бы странная политическая философия, если бы весь ход рассуждений в ней вел лишь к

[1] Так, например, Ж. Вьялату, профессор картезианского института в Лионе, известный многочисленными работами по экономической и социальной философии, недавно опубликовал статью о Гоббсе (*Vialatoux J.* La Cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire, essai sur la conception naturaliste de la civilisation, Paris—Lyon, 1935), в которой выставляет его философом и духовным отцом нынешнего «тоталитаризма» и старается доказать его коренящееся в «натурализме» родство с социологами Контом и Дюркгеймом, а также (несмотря на индивидуалистическую отправную точку) связь с коммунистическим социализмом и империализмом. Французу-католику многое облегчает его задачу; в отношении Гоббса это, прежде всего, ужасающий образ Левиафана, которым он в широкой мере и пользуется. С другой стороны, ему помогает итоговая многозначность словечка «тотальный», которое мы здесь не будем разбирать подробнее, но которое, конечно же, может означать бесконечно много разного: некоторые случаи далеко идущего посягательства на индивидуальную свободу или ее уничтожение, но также и некоторые, в сущности лишь относительные, изменения в традиционном разграничении

пространства гражданской свободы, процессы централизации, изменения в трактовке традиционного конституционно-правового понятия «разделения властей», отмена прежде установленных различий и разрывов, тотальность как цель и тотальность как средство и т. д. (см. по этому поводу прекрасные работы Георга Даскалакиса (*Daskalakis G. D.* Der totale Staat als Moment des Staates, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd.XXXI, 1938, S.194; *idem*, Der Begriff des autarchischen Staates, Deutsche Rechtswissenschaft, Bd.3, 1938, S.76 f.)). Вьялату возражает замечательный знаток государственного права, французский правовед Р. Капитан, указавший в своей статье «Гоббс и тоталитарное государство» (*Capitant R.* Hobbes et l'Etat totalitaire, Archives de Philosophie de droit et de Sociologie juridique, VI, 1936, S.46) на индивидуалистический характер государственной конструкции Гоббса. Но и Капитан признается, что, используя знаменитый образ сказочного чудовища Левиафана, Гоббс действительно выставляет себя «мистиком-тоталитаристом».

утверждению, что несчастные человеческие индивидуумы должны быть вызволены из тотального страха перед естественным состоянием только для того, чтобы быть ввергнутыми в столь же тотальный страх перед господством Молоха и Голема. Такое возражение выдвинул Локк, говоривший, что, согласно Гоббсу, из страха перед кошками и лисами люди почли более безопасным отправиться в пасть льву[1]. Для Гоббса главное состоит в том, чтобы с помощью государства преодолеть анархию, вызванную феодальным, сословным или церковным правом противодействия, и окончить вновь и вновь разгорающуюся из-за нее гражданскую войну, чтобы средневековому плюрализму, властным притязаниям церквей и других «косвенных» инстанций противопоставить рациональное единство одной определенной власти, способной обеспечить эффективную защиту и предсказуемо функционирующую систему законности. К такой рациональной государственной власти относится прежде всего принятие на себя всякого политического риска и, в этом смысле, ответственности за защиту и безопасность подданных государства. Если такая защита не предоставляется, то перестает существовать и само государство, а значит, отпадает и какая-либо обязанность ему подчиняться. Тогда индивидуум вновь обретает свою «естественную» свободу. «Соотношение предоставляемой защиты и повиновения» — основное звено в политической конструкции Гоббса. Ее вполне можно увязать с понятиями и идеалами буржуазного правового государства.

[1] *Locke J.* Civil government, II, 493. Имя Гоббса здесь не упоминается, но место это явно направлено против него.

Юный автор «Анти-Гоббса», вышедшего в свет в 1789 г. тоже облегчил себе задачу в этом отношении. Подзаголовок книги молодого Ансельма Фейербаха гласит: «... или О границах верховной власти и о принудительном праве граждан в отношении верховного правителя». Собственно, это больше относится к Канту и другим современникам автора, чем к Гоббсу. Очевидно, имя последнего к тому времени уже стало символом государственного абсолютизма. Я не могу сказать, почему это сочинение называется «Анти-Гоббс», а не «Анти-Левиафан». Во всяком случае, Фейербах дал ему такое название ради броского титула. «Такой заголовок привлечет внимание ко мне и к моей книге, записывает он в дневнике 27 июля 1797 г., меня будут читать и хвалить. Тем самым я выхожу навстречу великим опасностям. Политическая инквизиция протянет ко мне свои когти. Но я буду сопротивляться. Мужай-

ся, Фейербах, мужайся, стань героем!»[1]. Отсюда видно, во что превратилось имя Гоббса. Когда этот Анти-Гоббс говорит, что безусловное повиновение абсурдно, и подтверждает это на том примере, что нельзя приказать людям считать квадрат кругом, а египетские морские луковицы — богами, то это вовсе не обязательно существенная антитеза Гоббсу, а скорее уже едва ли не сам Гоббс. Но гораздо важнее то, что именно автор «Анти-Гоббса», ставший впоследствии и автором уголовного кодекса, сделал уголовный закон тем, что видел в нем Гоббс, то есть средством принудительного психологического воздействия на человеческую мотивацию. Фейербах разработал часто упоминаемую «теорию общей превенции психологического давления» и тем самым утвердил в рамках науки об уголовном праве характерную для законного государства формулу «если нет закона, то нет ни преступления, ни наказания», nulla poena, nullum crimen sine lege. Но в действительности это лишь один из случаев применения созданных Гоббсом правовых понятий. Формула эта вместе с ее языковым выражением несомненно восходит к Гоббсу. И он вовсе не роняет ее как какой-нибудь афоризм, а в надлежащем месте вводит в систему философии государства и права как хорошо продуманное понятийное образование («Левиафан», гл.XXVII). Там сказано: «Ubi Lex non est, Peccatum non est. Cessantibus Legibus Civilibus cessant Crimina. Ubi vero Lege vel Consuetudine poena limitatur, ibi majoris poenae inflictio iniqua est[1]»[2]. Ансельм Фейербах считается «отцом современной науки об уголовном праве». Но ис-

[1] *Feuerbach A.* Nachlaß, hrsg. von Ludwig Feuerbach, Leipzig, 1853, S.38. В биографии Фейербаха, написанной Густавом Радбрухом (1934 г.) приводится факсимиле этой страницы дневника.

[1] Где нет закона, нет и греха. С упразднением гражданских законов перестают существовать и преступления. Там же, где наказание определяется законом или обычаем, наложение большего наказания несправедливо (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Написанная под руководством Фридриха Шафштейна толковая и заслуживающая похвалы диссертация Герберта Геннингса (*Hennings H.* Die Entstehungsgeschichte des Satzes «Nulla poena sine lege», Göttingen, 1933) в историческом аспекте возводит это положение к Великой хартии, в аспекте теоретическом — к Локку и особенно к Монтескье, в аспекте же уголовного права — к Фейербаху и его учению о психологическом принуждении. Гоббса и решающей в этом вопросе XVII гл. «Левиафана» она не касается, хотя на С. 87 она и упоминается как XXVIII гл. О Фейербахе как «отце современной науки об уголовном праве» см.: *Hippel F.* Deutsches Strafrecht, I, 1925, S.292 ff.; *Mezger E.* Strafrecht, 1931, S.20.

пользуемое в ней понятие о наказании и преступлении целиком и полностью остается в рамках созданной Гоббсом системы юридических понятий. Если Гаман, ссылаясь на Фридриха Великого, говорил, что «Анти-Макиавелли» кончил, как «Мета-Макиавелли», то здесь остается лишь сказать, что «Анти-Гоббс» оказался, в конце концов, «чистым» Гоббсом.

Таким образом, в позитивистском законном государстве XIX в. мысль Гоббса утверждалась хотя и весьма эффективно, но, так сказать, лишь апокрифически. Старые противники, «косвенные» инстанции церкви и заинтересованных группировок в этом столетии явились в новом обличье политических партий, профессиональных союзов, общественных объединений, одним словом, «общественных властей». Действуя через парламент, они подчинили себе законодательство и само законное государство и могли счесть, что впрягли Левиафана в свои повозки. Им было нетрудно это сделать с помощью конституционной системы, основной схемой которой был каталог индивидуальных прав и свобод. Гарантированная таким способом, будто бы свободная, частная сфера изымалась у государства и передавалась «свободным», то есть неконтролируемым и невидимым «общественным» властям. Эти полностью гетерогенные по отношению друг к другу власти образовали систему политических партий, сущностным ядром которой, как правильно указал Дж. Н. Фиггис, всегда остаются церковь и профессиональные союзы. Из дуализма государства и независимого от государства общества вырос социальный плюрализм, при котором косвенные инстанции могли праздновать свои без труда дающиеся триумфы. «Косвенные» здесь означает — действующие не на свой страх и риск, а (если воспользоваться метким выражением Якоба Буркхардта) «через посредство уже искалеченных и униженных светских властей». Суть косвенной власти состоит и в том, что она лишает ясности однозначное соответствие между отдаваемым государством приказом и политической угрозой, между властью и ответственностью, предоставляемой защитой и повиновением и, безответственно пользуясь пусть и всего лишь косвенным, но оттого не менее интенсивным господством, сосредоточивает в своих руках все преимущества политической власти, не сталкиваясь ни с каким связанным с ней риском. Этот типично косвенный метод à deux mains[1] позволил им выдавать собственные действия не за политику, а за что-то другое: за религию, культуру, экономику или за частное дело и тем

[1] Двурушничество (*франц.*) — *Примеч. перев.*

не менее пользоваться всеми выгодами государственности. Поэтому они могли бороться против Левиафана и при этом использовать его, пока не разрушили эту грандиозную машину. Ибо восхитительная оснащенность современной государственной организации требует наличия единой воли и единого разума. Если ее приспособлениями в темноте управляет множество разнородных, состязающихся друг с другом умов, то машина вскоре выходит из строя, а с ней и вся система легальности законного государства. Учреждения и понятия либерализма, на которых основывалось позитивистское государство закона, стали оружием и властными постами в высшей степени нелиберальных сил. Так партийный плюрализм применил на практике свойственный либеральному законному государству метод разрушения государства. Левиафана, понимаемого в духе мифа о государстве как «грандиозной машине», погубило различение между государством и индивидуальной свободой, погубило в ту эпоху, когда организации этой индивидуальной свободы стали теми ножами, которыми антииндивидуалистические силы разрезали Левиафана на куски, разделив затем между собой его плоть. Так смертный Бог умер во второй раз.

7. Символ бьет мимо цели и теряет свою силу при противоположном истолковании

Существенная, опередившая свой век политическая мысль Гоббса была воплощена не в Англии и не английским народом, а в странах европейского континента. Там она нашла свое выражение во французском и прусском государствах, которые во многих отношениях отличаются классическим совершенством. Английский народ сделал выбор в пользу другой разновидности государства. Правда, в середине XVII в. в течение ряда лет казалось, что благодаря диктатуре Кромвеля Англия становится централизованным государством и в то же время великой морской державой. В те времена образ морского чудовища Левиафана на короткий исторический момент начал оправдывать свою связь с идеей государства, и достопримечательным совпадением представляется то, что «Левиафан» был издан в 1651 г., в год принятия Навигационных актов. Но внутриполитическая форма английского государственного строя была определена не Кромвелем. Печальный жребий образа Левиафана состоит в том, что после 1660 г. гоббсово понятие государства было подчинено в Англии монархическому абсолютизму и, стало быть, Стюартам, то есть

принадлежало уже такой политике, которая силами земельного дворянства могла бы осуществить на английской почве континентальную, франко-испанскую государственную идею, однако была побеждена более мощными и более подобающими английской нации силами мореходства и торговли. Силы эти, выступившие во время пресвитерианской революции на стороне парламента против короля, были в мифологическом смысле ошибочно представлены Гоббсом в образе сухопутного зверя, «Бегемота». Обещавшая большое будущее энергия морской державы была на стороне революции. Английская нация подчинила ее себе и выросла до статуса ведущей мировой державы, не прибегая к формам и средствам государственного абсолютизма. Английский Левиафан не стал государством.

Пожалуй, образ гигантского морского животного стал бы лучшим символом для господствующей над миром морской державы, нежели лев, животное сухопутное. В часто цитируемом старом английском пророчестве, относящемся к XII в., говорится: «Потомство льва станет рыбами морскими». Гоббсов же Левиафан двигался обратным путем: огромная рыба символически связывалась с типично континентальным процессом становления государства. Остров Англия с его завоевавшим целый мир морским

судоходством не нуждался ни в абсолютной монархии, ни в постоянном сухопутном войске, ни в государственной бюрократии, ни в правовой системе законного государства, как то было типично для стран континента. Следуя политическому инстинкту морской и торговой державы, господствующей над миром благодаря поддержке сильного флота, английский народ отверг такого рода государственную замкнутость и остался «открытым». Английскому духу чужд децизионизм абсолютистского мышления. Идея суверенитета, присущего абсолютному государству, как концептуально «чистой» формы общественной власти, то есть формы, не допускающей смешения и балансировки с другими политическими формами, в Англии отклика не нашла. Напротив, английская конституция стала возведенным в идеал примером «смешанной конституции», «mixed governement»[1]. Но в то же время эта морская держава, владевшая большим преимуществом в морской и торговой войне, разрабатывает не континентальные понятия сухопутной войны между абсолютистскими государствами, где определяющее значение имеет кабинетная война и действия комбатантов, а более соответствующие ее сути поня-

[1] Смешанное правление (*англ.*) — *Примеч. перев.*

тия морской войны, причем разрабатывает, базируясь на понятии врага, которое — совершенно не по-государственному — не проводит различия между комбатантами и нонкомбатантами, а потому и является единственным действительно «тотальным». Но не только в вопросах правления, права и войны историческое развитие Англии протекало в направлении, противоположном гоббсову понятию государства. Та связь между государством и отдаваемым им приказом к исповеданию той или иной веры, в которой Гоббс видел возможность выйти из религиозной гражданской войны, тоже противоречила свободному религиозному чувству английского народа. По содержанию своему она рассматривалась как деспотизм, по методу — как макиавеллизм, и с глубочайшим отвращением отвергалась.

Таким образом, теория государства Томаса Гоббса воспринималась его собственным народом как противоестественная аномалия, а используемый им образ Левиафана — как символ чего-то чудовищного. То, что могло бы стать величественным знаком восстановления естественных жизненных сил и политического единства, является теперь в призрачном свете и превращается в гротескную, пугающую картину. Но и на континенте не удалось достичь той не вызывающей никаких сомнений непосредст-

венности, в которой такого рода образы нуждаются для того, чтобы оказывать эффективное воздействие. Здесь, где гоббсово государство по большей части стало действительностью, его Левиафан потерпел неудачу. Ведь морское животное не годилось в качестве символа для воплощавшихся там типично территориальных властных формообразований сухопутных военных держав. Традиционные толкования ветхозаветного образа оказались сильнее попыток реставрации. Поэтому начатое было здание нового мифа удалось вскоре без особого труда разрушить.

Когда писатель пользуется такими образами, как образ Левиафана, он входит в ту область, где слово и язык не являются лишь разменной монетой, чей курс и покупательную способность можно с легкостью рассчитать. В этой сфере «имеют значение» не просто «ценности»; здесь действуют могущества и силы, властвуют троны и господства. Иоганн Георг Гаман, большой знаток языка и слова, величайший философ германского Востока, говорил, намекая на Канта: «От трансцендентальных идей недалеко до демонологии». Конечно, Кант, хотя бы из соображений вкуса, не отважился бы прибегнуть к такому образу, как Левиафан. Но если уж это замечание Гамана справедливо в отношении Канта, то еще больше оно

касается такого философа XVII столетия, как Гоббс, который возымел мужество усмотреть единство общего политического строя в образе огромного монстра, соединяющего в себе черты Бога, человека, животного и машины. Гоббс полагал, что пользуется этим образом для своих целей как впечатляющим символом и не заметил, что в действительности он вызвал появление незримых сил древнего, многозначного мифа. Левиафан бросил тень на его произведение, и все его сколь угодно ясные мыслительные построения и аргументы попали в силовое поле заклинаемого им символа. Никакая мысль, сколь угодно ясно проведенная, не в состоянии соперничать с мощью подлинно мифических образов. Вопрос можно ставить лишь о том, ведут ли они в великом развертывании политической судьбы к добру или к злу, к истине или ко лжи. Поэтому тот, кто использует такие образы, с легкостью оказывается в роли мага, вызвавшего явление таких сил, с которыми не в состоянии совладать ни его руки, ни его глаза, ни какая-либо другая мера его человеческих сил. Тогда он подвергается опасности встретиться не с союзником, а с беспощадным демоном, который предаст его в руки его врагов.

Это на самом деле и произошло с вызванным Гоббсом образом Левиафана. В исторической реальности образ этот был не адекватен той

системе идей, с которой связывался, и тогда его значение рассыпалось на отдельные следствия, которые и умерли поодиночке. Традиционное иудейское толкование нанесло ответный удар гоббсову Левиафану. Все косвенные инстанции, в других отношениях столь враждебные друг другу, внезапно объединились в союз для «ловли великого кита». Они умертвили и выпотрошили его.

Тем самым доступная нашему знанию история созданного Гоббсом мифического образа подошла к концу. Не думаю, что Левиафан мог бы стать символом новой целиком и полностью технической эпохи, разве что в смысле той тотальности, которую Эрнст Юнгер приписывает феномену техники и производимых ей планетарных изменений. Представленное в образе Левиафана единство Бога, человека, животного и машины было бы, наверное, самой тотальной из всех доступных человеческому пониманию тотальностей. Но заимствованный из Ветхого завета образ усмиренного зверя не был бы очевидным символом или знаком тотальности, поставляемой машинами и техникой. На тот строй мысли, который свойствен тотальной технике, Левиафан уже не производит зловещего впечатления. Она считает себя в силах видеть в нем, как и в прочих динозаврах и мастодонтах, охраняемый природный реликт и

экспонировать в зоологическом саду как музейную редкость.

Трагическая судьба этого знаменитого образа соответствует трагизму жизни и творчества самого философа из Мальмсбери, столь одинокого при всей его жизненной мудрости и общительности. Как лояльный англичанин он твердо придерживался убеждения в том, что король — «больше, чем просто мирянин», что это «Lieutenant of God», «наместник Бога на земле». Он пользовался этими вполне средневековыми понятиями, которые вначале относились к германскому императору, а потом были «похищены», вырваны из его рук папой[1], и, говоря о своем Левиафане, прибегал к той же формулировке, в какой Орлеанская дева высказывалась о своем короле. Но, превратив монархию всего лишь в форму проявления систе-

[1] Выражение «похищены» [arripiert] я заимствую из следующего места у Адольфа фон Гарнака (*Harnack A.* Christus praesens, Vicarius Christi, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, XXXIV, 1927, S.441): «Быть викарием Христа — Бога — для папы (Иннокентия III) означает то же самое, что это всегда означало для императора, и только для него: быть Богом назначенным правителем мира. Вместе с титулом папа похитил императорское достоинство, ибо именно оно составляет содержание титула».

мы государственной законности, он уничтожил все поддерживавшие ее традиционные и легитимные основания божественного права. Спасти свою монархическую веру он мог, только вернувшись к изначальному агностицизму. То была бездна, из которой происходило его благочестие, ибо я полагаю, что Гоббсу было свойственно подлинное благочестие. Но его мышление уже не было мышлением верующего человека, и потому всякий крикун мог разоблачать его как «атеиста» и всякий доносчик мог относиться к нему с подозрением, пока имя его не оказалось запятнано публично. В борьбе, которую английская нация вела против претендовавшей на мировое господство папской церкви и ордена иезуитов, он храбро сражался в первых рядах своего народа. Никто лучше него не смог опровергнуть Беллармина. Но английский народ не сумел усвоить его понятие государства, и еврейскому философу-легитимисту XIX в. предоставилась возможность похвалить его за то, что он отделил государство не только от монарха, но и от народа. Он был передовым революционным борцом эпохи научного позитивизма, но поскольку принадлежал к христианскому народу, сам как vir probus[1] оставался в христианской вере, и «Ии-

[1] Честный человек (*лат.*) — *Примеч. перев.*

сус Христос» по-прежнему для него существовал, так что и просветители, и люди, веровавшие по уставу церкви,— и те, и другие — могли счесть его притворщиком и лжецом. С отвагой и интеллектуальной прямотой он восстановил прежние, вечные взаимосвязи между обеспечением защиты и повиновением, приказанием и принятием риска, властью и ответственностью, выступив против дистинкций и ложных понятий potestas indirecta[1], которая требует повиновения, не будучи в состоянии обеспечить защиту, хочет приказывать, не принимая на себя политических рисков, и властвует в обход других инстанций, на которых оставляет всю ответственность. Но, отстаивая естественное единство духовной и светской власти, он в то же время оговорил для веры убежище в частной внутренней сфере и тем самым вскрыл противоречие, открывавшее дорогу новым, более опасным видам и формам косвенных инстанций.

Что может он означать для нас как теоретик государства? В своей выше упомянутой статье Гельмут Шельски поставил его в один ряд с Макиавелли и Вико. В этой реабилитации Гоббса как теоретика государства видится большая заслуга. Ведь и для нас он во многих своих идеях, образах и выражениях остается актуальным, продолжая жить, подобно каждому, кто оставил после себя честью завоеванные воззрения. Но в аспекте политического мифа сопоставление этих трех имен — Макиавелли, Гоббса и Вико — выявляет большую отличительную особенность Гоббса. Вико не создавал никакого мифа. Он постигал историю народов, как историю мифов, преодолевал свойственную картезианской науке слепоту в отношении истории и противопоставлял ей новое, историческое понимание. Тем самым он не создал своего собственного, нового мифа, и сам как личность и историческая фигура не сделался мифом. Как подлинный, великий мифолог он, возможно, открыл то значение и ту силу, которыми миф обладал для его эпохи. Макиавелли же, вкупе со своими политическими сочинениями и своим именем, сам превратился в миф. На протяжении последних четырех столетий вокруг его имени велась ожесточенная борьба, а сам он оставался поэтому особенно продуктивной, в политическом отношении жизнеспособной величиной. Миф о Макиавелли начинает с огромной силой развертываться с конца XVI в. под непосредственным впечатлением от ужасного события, Варфоломеевой ночи 1572 г. Он разрастается в ходе всемирно-исторической

[1] Косвенная власть, непрямая инстанция (*лат.*) — *Примеч. перев.*

борьбы, которую англо-саксонский протестантизм вел против романского католицизма. Некоторые из трезвых и сухих положений бедного флорентийца послужили гуманистам предлогом к тому, чтобы запустить в мир отталкивающий в моральном отношении жупел «макиавеллизма». Более века этот образ оставался действенным средством в борьбе евангелического Севера против всех католических держав, особенно против Испании и Франции. Опыт мировой войны против Германии 1914–1918 гг. показал, что его пробивная пропагандистская сила пригодна в борьбе против других стран и все еще очень велика. Мировая англосаксонская пропаганда и президент Вильсон могли бы инсценировать современный «крестовый поход демократии», направив против Германии ту моральную энергию, которую удалось бы мобилизовать во имя борьбы с макиавеллизмом. Ведь именно немецкие философы, Фихте и Гегель, восстановили честь этого итальянца в XIX в. Прежде всего великому делу исторической справедливости и объективности послужила вышедшая в 1807 г. статья Фихте, прославляющая Макиавелли как «истинно живого писателя» и «благородного героя»,— статья, которая, подобно гердеровым «Голосам народов» или шиллеровой реабилитации Жанны, явилась одним из великих свер-

шений немецкого духа, дающим легитимное обоснование его царству. Благодаря параллельно происходившим историческим событиям национального единения Германии и Италии в течение XIX в. повсеместно распространилось понимание подлинного Макиавелли. Но только итальянский фашизм торжественно возвысил его, сделав героем нового мифа, как духовного зачинателя политической эпохи, как ниспровергателя моралистической лжи и политического лицемерия.

Гоббс не был мифологом и сам не стал мифом. С мифом он сблизился, только использовав образ Левиафана. Но именно с этим образом он допустил промашку и именно об этот образ разбилась его попытка восстановить естественное единство. Образ не позволил убедительно и однозначно почувствовать врага, а наоборот, привел, в конце концов, к тому, что идея неделимого политического единства не смогла противостоять той подспудной разрушительной работе, которую вели косвенные инстанции. Сколь ни богат труд Гоббса политическими открытиями и меткими формулировками, все же отвлеченная систематика слишком преобладает в нем, не становясь надежным средством борьбы и орудием простого, конкретного решения. Гоббсова наука, как и всякий венчающийся техникой рационализм, но-

сит активистский характер и требует такого космоса, который был бы целиком ориентирован на осознанную работу человека. Но не всякая философская активность и не всякая теория действия уже только поэтому относятся к сфере политической мысли. Гоббс увидел в понятиях и определениях оружие политической борьбы. Если Ганс Фрейер говорит о Гегеле: он «не заметил того, что по характеру своему политическое действие — это крестный путь», то в еще большей мере это относится к философской системе Гоббса. С исторической точки зрения гоббсова теория государства в Англии XVII в. оказалась в совершенно отчаянном положении, поскольку ее понятия настолько же противоречили конкретной английской политической действительности, насколько трезвые, практические максимы Макиавелли соответствовали действительности итальянской. Созданное Гоббсом духовное оружие не послужило его делу. Оружие же, как правильно сказал Гегель, составляет сущность самого бойца.

И все же Гоббс даже в своих ошибках остается ни с кем не сравнимым наставником в политике. Нет другого философа, чьи понятия возымели бы такое действие, пусть даже оно иногда и оказывалось ошибочным и наносило ущерб его собственным идеям. Этим завершается его работа, доступная сегодня нашему познанию и до сих пор приносящая плоды,— труд великого учителя в борьбе против всякого рода косвенных властей. Только теперь, спустя четыреста лет после окончания этого труда, образ великого политического мыслителя проступает в четких линиях, и становится различимым подлинное звучание его голоса. Своему собственному веку он с горечью сказал о себе: «Doceo, sed frustra»[1]. В последующий период развития он был действительным, хотя и редко упоминавшимся по имени, духовным властителем в континентально-европейском политическом мышлении. В законном государстве XIX в. его понятия возобладали, но образ Левиафана по-прежнему оставался ужасающим мифом, а самые яркие его изречения были низведены до уровня модных лозунгов. Сегодня нам доступна неиссякающая мощь его полемического дара, мы постигаем внутреннюю прямоту его мысли и испытываем любовь к невозмутимому духу, бесстрашно и до конца осмыслившему экзистенциальный страх человека и, подобно истинному πρόμαχος[2], развеявшему путаные дистинкции косвенных властей. Поэтому для нас он остается подлинным наставником в сфере обширного политического опы-

[1] Учу, но напрасно (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Передовой боец (*др.-греч.*) — *Примеч. перев.*

та; одиноким, как любой первопроходец; непризнанным, как любой мыслитель, чьи политические идеи не были осуществлены его соотечественниками; ничем не вознагражденным, как человек, открывающий ворота, сквозь которые маршируют другие; и все же вступившим в бессмертное сообщество великих мудрецов всех времен, «a sole retriever of an ancient prudence»[1]. Спустя столетия мы отвечаем ему: «Non jam frustra doces, Thomas Hobbes!»[2].

[1] Одинокий искатель древней мудрости (*англ.*) — *Примеч. перев.*

[2] Ты вовсе не напрасно учишь нас, Томас Гоббс! (*лат.*, *англ.*) — *Примеч. перев.*

Завершенная Реформация

ЗАВЕРШЕННАЯ РЕФОРМАЦИЯ

О новых интерпретациях «Левиафана»

В приводимой ниже рецензионной статье Карла Шмитта, опубликованной в 1965 г. в журнале «Государство» (Der Staat, Bd.4, H.1, S.51–69), рассматриваются интерпретации «Левиафана», предложенные исследователем творчества Гоббса, английским ученым *Френсисом Кэмпбеллом Гудом*, евангелическим теологом, учеником Карла Барта *Дитрихом Брауном* и выдающимся специалистом по католическому церковному праву *Гансом Барионом*.

1. *Гуд Ф. К.* Божественная политика Томаса Гоббса. Интерпретация «Левиафана» (*Hood F. C.* The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan. London, 1964, Oxford University Press, XII & 263 p.).

2. *Браун Д.* Смертный Бог, или Левиафан против Бегемота. Ч.1: О месте, значении и функции учения о царской власти Христа в «Левиафане» Томаса Гоббса (*Braun D.* Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. T.1: Erwägungen zu

Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes Leviathan. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, hrsg. von Max Geiger. Zürich, 1963, EVZ-Verlag, 300 s.).

3. *Барион Г.* Рецензия на сборник «Очерки истории папства» (*Barion H.* Besprechung des Sammelbandes «Saggi storici intorno al Papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica» (Roma, 1959, Pontificia Università Gregoriana), Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. XLVI, Weimar, 1960, S.481–501).

Френсис Кэмпбелл Гуд

Гуд держится лишь того, что было сказано самим Гоббсом. Он не стремится понять своего автора лучше, чем тот сам себя понимал. Вследствие этого он извлекает свое толкование «Левиафана» не из обширной и постоянно накапливающейся литературы о Гоббсе, а строго придерживаясь аутентичного текста. Так он анализирует и сопоставляет нередко отличающиеся друг от друга построения «Основ философии» (1640 г.), два издания «О гражданине» (1642 и 1646 гг.), английское и латинское издание «Левиафана» (1651 и 1668 гг.).

Гуд на свой лад развивает постановку вопроса, выдвинутую Говардом Уоррендером (*Warrender H.* The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation, Oxford, 1957) и ориентированную на область действия обязанностей и (во вторую очередь) на их основания. Последнее основание возлагаемой на граждан государства обязанности повиноваться законам суверена лежит не в договорах о подчинении и не в полномочиях, полученных сувереном от подданных государства, а также не в одном только отказе от права противодействия, и не в невозможности противостоять мощному давлению государства. Подлинная причина повиновения, связующая также и совесть, состоит, по Гоббсу, в требованиях естественного права, которые, однако, не обладают связующей силой уже просто как продиктованные разумом, а приобретают ее лишь благодаря дополнительному велению Бога, как слова Священного писания.

Теория государства Томаса Гоббса является составной частью его политической теологии. Смысл и цель его мышления ориентированы на достижение мира, конкретнее, на окончание гражданской войны между конфессиями, то есть на посюстороннее, земное спокойствие христианского общества. Нехристианские общества и обязанность повиноваться суверену-нехристианину занимают его лишь мимоходом. Суверен является христианином не случайно и не каким-либо особым образом, а именно так,

как это вообще предполагалось при Реформации, например, у Меланхтона или Эрастуса. Гоббс, стало быть, согласно слегка акцентированному выражению Руссо («Общественный договор», IV, 8), является «un auteur crétien[1]»[2]. Гоббс часто и настойчиво заявлял о своем исповедании тезиса, гласящего, что Иисус есть Христос, that Jesus is the Christ. Положение это оказывается у него не только субъективным признанием, но и стержнем всей системы понятий его политической теологии. Гуд принимает его слова совершенно всерьез, причем как личное заявление в его субъективном выражении, так и объективное содержание мысли в качестве неотъемлемой составной части политической

[1] Христианский автор (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Свое отношение к завершению Реформации Руссо выразил в «Письмах с горы» (1763 г.), причем выразил весьма определенно и конкретно, со ссылками на женевскую Реформацию Кальвина и на то, как она там происходила. Я пользуюсь изданием, столь поучительное, сколь и многозначительное предисловие к которому написал Анри Гильмен (*Rousseau J.-J.* Lettres écrites de la Montagne, éd. du Sablier, Ides es Kalendes, Neuchâtel, 1962). При обсуждении часто рассматриваемой темы «Гоббс — Руссо» не следовало бы долее игнорировать проблему завершения Реформации и четко выраженной позиции Руссо.

доктрины. Сомнения, вытекающие из сообщений биографа Гоббса Джона Обри, он отметает, называя последнего «болтуном», babbler. Бесчисленные (современные и позднейшие) подозрения и инсинуации, превращавшие Гоббса в пионера секуляризации, передового борца антиклерикализма и даже замаскированного атеиста, Гуд в принципе не желает обсуждать.

Его книга дает твердую точку опоры для дальнейших интерпретаций «Левиафана». Метод строгого ограничения предлежащим текстом вполне осмыслен и убедителен, и в отношении важнейших понятий — обязательства, суверенитета, авторитета — применен Гудом превосходно, а потому в читателе просыпается желание видеть и другие существенные для Гоббса понятия проанализированными и поясненными в такой же манере. Так, я не обнаружил, прежде всего, где бы исследовалось понятие врага. Оно могло бы стать решающим в определении того, что Гоббс понимал под атеизмом. Ибо атеист определен у него как враг Бога и трактуется соответствующим образом: ut hostis ab hoste; hoc est jure belli[1] («О гражданине», II, 14, § 19). Кроме того, напрашивается вопрос, что, собственно, делает государствен-

[1] Как враг для врага своего; таково право войны (*лат.*) — *Примеч. перев.*

ный изменник или мятежник, когда он отваживается объявить суверену войну, то есть открыто выступить ему врагом и стать объектом его враждебности, рискуя вновь оказаться в естественном состоянии. Всякому, кто интересуется работами Гоббса, было бы желательно именно эту тему увидеть проанализированной в том стиле, в каком это делает Гуд.

Тоталитаризм XX столетия нередко приводил к чересчур поспешному осовремениванию истории, в результате чего «Левиафан» Томаса Гоббса превращался в своего рода манифест такого тоталитаризма. Напротив, строгое намерение Гуда придерживаться аутентичного текста действует отрезвляюще и благотворно. Тем не менее мы не можем на этом останавливаться. Само собой разумеется, что сперва нужно прояснить для себя, что Гоббс говорил на самом деле. Но уже следующий вопрос касается того, что он на самом деле имел в виду. На это нельзя ответить без исторического разбирательства. Без философско-исторической рефлексии невозможно понять ни смысл вопросов, которые он сам себе задавал, ни смысл его ответов. Это справедливо и в отношении той интерпретации, которая стремится оставаться строго имманентной тексту и системе произведения. Мы не сможем, к примеру, обойти стороной вопрос о том, как соотносятся у Гоббса

понятия «естественного» и «искусственного», natural и artificial. Гуд, по всей видимости, допускает, что обязанность повиноваться, которая должна быть связующей также и для совести, еще нуждается в завершении со стороны естественного права, поскольку суверен является искусственным (artificial) лицом. В действительности же сформулированная в человеческом слове и языке, и потому искусственная, обязанность могла бы быть для Гоббса более сильной и глубокой, не нуждающейся в дополнительной опоре на природу (сделавшуюся уже проблематичной). Но на этот вопрос нельзя ответить без рассмотрения той философии языка и того понятия природы, которые имплицитно содержатся в гоббсовом учении об обязательстве.

Сильнее всего заявляет о себе желание более подробно узнать, что именно Гоббс подразумевал под заголовком «Левиафан». Ведь образ Левиафана на протяжении тысячелетий был одним из наиболее мощных символов политической теологии и теологической политики. Какое-то время я придерживался мнения, что этот титул имел для Гоббса только литературное значение, возможно, в духе иронически воспринятого барокко или маньеризма. Критики Гоббса из числа его современников, такие как епископ Бремхол, Александр Росс и др., о

которых рассказывают Джон Боуль (*Bowle J.* Hobbes and his critics, London, 1951) и Сэмюэл Минц (*Mintz S. I.* The Hunting of Leviathan, Cambridge, 1962), по-видимому, принимают все за шутку, за повод для написания картин вроде «Ловли большого кита», где последний изображается с проткнутой крюком головой или пастью, или понимают как намек на каббалистическое ожидание тысячелетнего пира, на котором праведники едят мясо умерщвленного зверя. Но несмотря на весь этот юмор, сила мифического имени вновь и вновь заставляет с собой считаться, а Гоббс сознавал значение слов и имен. Для него как для номиналиста весь мир человеческого представления и мышления вовсе не есть нечто данное, а вообще лишь создается словом и языком, высказываемым в них Fiat[1]. На это вновь обратила внимание Доротея Крук в своей весьма любопытной статье «Учение Томаса Гоббса о значении и истине» (*Krook D.* Thomas Hobbes' Doctrine of Meaning and Truth, Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy, vol. XXXI, №116, Jan.1956), и это вытекает из того, что мышление его отталкивалось от идей Скота и Оккама.

Знал ли Гоббс, что он делал, когда предварял свои мыслительные построения столь притягивающим взгляд, столь грандиозным образом? Ведь такой мудрый, рассудительный и осторожный человек, как он, мог предвидеть, какое воздействие этот образ окажет на сведущих в Библии читателей. Разве не было это чистой воды безумием — смущать ясное представление о примиряющем политическом единстве такой аллегорической драпировкой? Разве великий педагогический план гражданского воспитания не был попросту уничтожен таким ужасным фоном? И даже к возможным планам подрывной деятельности зловещий образ Левиафана подходит не лучше, чем кулак к глазу.

Все новые и новые вопросы возникают, когда мы подходим к «Левиафану» Гоббса с этой стороны, со стороны образа. Во всей предшествующей Гоббсу иудейской и христианской традиции два огромных зверя, Левиафан и Бегемот, различаются между собой только благодаря противопоставлению суши и моря, то есть стихий земли и воды, а вовсе не добра и зла, не Бога и дьявола. У многих средневековых христианских теологов полностью стерлось даже осознание связанной с этими животными оппозиции суши и моря, и имена Левиафана и Бегемота зачастую смешивались без разбора. Знал ли Гоббс, что он сотворил, когда внезапно вскрыл глубочайшее противоречие между Левиафаном и Бегемотом и сделал первого симво-

[1] Да будет!.. (*лат.*) — *Примеч. перев.*

лом спокойствия и порядка, даже вознес его до статуса смертного Бога, тогда как Бегемота превратил в примету наихудшего из зол, в символ межконфессиональной гражданской войны? И почему именно морское чудовище, Левиафан, стало символизировать добро, а животное сухопутное, Бегемот,— зло? В той мере, в какой прежняя европейская традиция сознательно проводила это различие, она оставалась сухопутной, и это соответствовало недвусмысленному библейскому учению, отводившему людям землю, тогда как море представляло собой враждебную и опасную для человека стихию. Образ Бегемота Гоббс упоминает в качестве символа лишь мимоходом, в то время как Левиафан появляется у него в четырех обличьях: как смертный Бог, как большой человек, как огромный зверь и как совершенная машина, чего нельзя сказать о Бегемоте. Насколько мне известно, в посвященных Гоббсу исследованиях вопрос о символике Левиафана не ставился более глубоко. Только Джон Лэрд (*Laird J*. Hobbes, London, 1934, p.367) заводит речь об очевидных несообразностях и замечает, что предложенный самим Гоббсом заголовок «Бегемот против Левиафана» может означать лишь превосходство сухопутного чудовища над морским; можно было бы, конечно, счесть, что Долгий парламент изображается

отвратительным монстром, искусственный же гоббсов человек, напротив, благодетельным великаном. Лэрд также напоминает, что в книге Иова (40, 19) Бегемот именуется «началом путей Божиих». В работе «Левиафан в теории государства Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа» (Гамбург, 1938) я сам предпринял первую попытку набросать исторический очерк связанной с Левиафаном политической символики. На один существенный пробел, которым страдает этот очерк, я еще особо укажу в конце настоящей работы.

Дитрих Браун

Почти одновременно с интерпретацией «Левиафана», данной Гудом, в свет вышла первая часть книги Дитриха Брауна, ученика Карла Барта. Общий заголовок гласит: «Смертный Бог, или Левиафан против Бегемота». Здесь, стало быть, противостояние отмечено символическими именами именно в том смысле, в каком их употребляет Гоббс. Первая часть вышла в 1964 г. под названием: «О месте, значении и функции учения о царской власти Христа в „Левиафане“ Томаса Гоббса». Тем самым акцент ставился на главном теологическом

пункте. Гоббс ожидал утверждения царства Христова на земле только в конце времен. Разжигатели же гражданской войны в Англии и противоборствующие в ней стороны, которые были у Гоббса перед глазами, считали себя гражданами этого царства, которое уже забрезжило для них и даже, как выяснилось, достигло уже той политической степени, которая чревата гражданскими войнами. Левиафаном Браун именует возведенное Гоббсом и названное этим именем государственное строение в его четырех обличьях: Бога, человека, зверя и машины. Бегемот — это английские пресвитериане и индепенденты, которых Гоббс считает агрессорами, противниками и врагами мира. На другого врага, римско-католическую церковь, имя «Бегемот» открыто не переносится. Теолог-реформат стоит на стороне Бегемота, когда стремится разоблачить автора «Левиафана» в его цинизме.

Чтобы дать окончательное заключение о труде Дитриха Брауна в целом, придется подождать выхода в свет заявленной второй части. В каком направлении она будет развивать уже опубликованную первую часть, в частности, будет ли, и в какой мере, поставлен вопрос о более глубоком теологическом смысле символа Левиафана, это, конечно, дело автора и его решения. Читатель станет свидетелем захва-

тывающего поединка; но лишь после того как ознакомится с книгой целиком, он сможет ответить на важный вопрос: умерщвлен ли теперь Левиафан наконец действительно и окончательно, или же старик из Мальмсбери может ответить своему сегодняшнему разоблачителю теми же словами, какими он, восьмидесяти лет от роду, в свое время (1668 г.) ответил своему тогдашнему противнику епископу Джону Бремхолу на его книгу «Ловля Левиафана» («The catching of the Leviathan»): «His Lordship has catched nothing»[1].

Браун методически уточняет свою собственную теологическую позицию, а именно точку зрения веры в то, что царская власть Христа на земле уже наступает. С этой позиции он стремится понять Гоббса лучше, чем тот сам себя понимал. С теологическим рвением, оснащенный внушительным научным аппаратом, он приходит в результате к тому, что Гоббс лишь цинично гримировал антихристианский государственный тоталитаризм. Исповедание тезиса, что Иисус есть Христос, а также все прочее, что у Гоббса звучит по-христиански,— все это ложь и обман, языческо-мифологическая личина, прикрывающая тоталитарные замыслы. Гуд

[1] Его преосвященство так ничего и не словил (*англ.*) — *Примеч. перев.*

отмечает, что Гоббс не был антиклерикалом. Следовало бы также указать на то обстоятельство, что знаменитый приказ теологам замолчать, silete theologi![1], в эпоху конфессиональных гражданских войн исходил не от Гоббса, а от юриста Альберика Гентилиса. Браун увидел бы в этом лишь подтверждение составленному им представлению о Гоббсе. Цинизм «Левиафана» состоит для него именно в том, что теологам, клирикам и проповедникам не затыкают рот, а заставляют их служить государству, что обязанность повиноваться государственным законам они призваны закрепить даже в самой совести подданных государства.

В этом заключается для Брауна демонический характер с размахом задуманной попытки подменить уже забрезжившее царство Христа на земле языческим мифом о чисто посюстороннем спокойствии и порядке. Внешне сохраняя христианские формы и формулы, «Левиафан» стремится косвенно подчинить себе христианскую веру, рассматриваемую в качестве политического потенциала. Он хочет организовать «конструктивное разрушение». Гоббс, сторонник прямой власти, этот передовой борец против римского учения о церковной potestas indirecta, знаменитый противник кардинала

[1] Молчите, теологи! (*лат.*) — *Примеч. перев.*

Беллармина, в силу какого-то умопомрачительного переворота оказывается помещен Брауном среди сторонников власти косвенной, потому что полностью прямое осуществление политической власти достижимо только благодаря косвенному использованию сил религиозной веры. Этот демон вовсе не хочет упразднить Бога и Христа, проповедь и теологию, он хочет приспособить их для своих целей.

Все это излагается с чарующей убедительностью и уже теперь, после выхода первой части, с такой непреложностью формулируется в качестве того, что требуется доказать, что в ожидаемой второй части, возможно, появятся новые точки зрения и новые материалы, но не будет уже никаких новых тезисов для интерпретации «Левиафана», которые как-то меняли бы надлежащий результат. Но мы не собираемся здесь опровергать Брауна. Если все сказанное Гоббсом замышлялось им как ложь и обман, то разоблачить его — не значит понять его лучше, чем он сам себя понимал; речь тогда идет всего-навсего об изобличении изощренного мошенника. Но, просто передав дело прокурору, мы еще не покончим с интерпретацией, данной «Левиафану» молодым реформатским теологом. Она содержит так много важного материала и столь искусно аргументирована, что в общем стремлении воздать Гоббсу справед-

ливость нам, чтобы избежать необоснованных приписок, придется напомнить некоторые особенности конкретных исторических обстоятельств, окружавших этого вызывающего столько споров философа. У Гоббса рассматриваются вопросы практической философии. Прежде чем отказывать ему в доброй вере, следовало бы проверить другие возможности, скрытые в его образе мыслей, и если он был «позитивистом», то нужно принять во внимание также и вполне осмысленные и лояльные возможности позитивизма, какими они в ситуации конфессиональной гражданской войны конкретно представляются мыслителю, занимающемуся philosophia moralis[1], если после векового спора он все еще видит перед собой единственную цель: достижение мира, окончание гражданской войны и deum colere, κατα τα νομιμα[2] («О гражданине», III, 15, 19).

В истории человеческого духа Гоббсу часто отводят место философа эпохи барокко. Существенные и типические черты барокко в его отношении к смерти как к непреложному концу всякого посюстороннего существования и в его

[1] Моральная философия (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Поклонение богу согласно обычаям (*лат., др.-греч.*) — *Примеч. перев.*

понимании суверенного господства как фасада власти видит Рудольф Касснер. У Гоббса много умолчаний, много завуалированного. Я не думаю, что его в той же мере, что и Декарта, можно назвать «homme au masque»[1], и что вся его духовная деятельность была лишь larvatus prodeo[2]. Но сегодня его непременно отнесли бы к периоду маньеризма, который как особая, самодостаточная эпоха между Ренессансом и барокко (1550–1650 гг.) выделяется историками искусства и литературы. К маньеризму принадлежат политические аллегории и эмблемы, маскарады и переодевания. Символ, подобный Левиафану, выступающему в четырех обличьях, появляющемуся и как смертный Бог, и как большой человек, и как огромный зверь, и как совершенная машина, мы видим сегодня, после того как своеобразие этого маньеризма было нами осознано в другом, новом свете.

Знаменитая титульная страница «Левиафана», снабженная множеством символических и аллегорических фигур, несомненно представляет собой политическую аллегорию. Занавес посредине нижней ее части означает, что здесь не только многое будет сказано, но кое-что останется и скрытым. В этой связи нужно упомя-

[1] Человек в маске (*франц.*) — *Примеч. перев.*

[2] Выступаю в маске (*лат.*) — *Примеч. перев.*

нуть две необычайно своевременные статьи Романа Шнура: «Французские юристы в конфессиональной гражданской войне XVI в». (1962 г.) и «Индивидуализм и абсолютизм. О теории государства Томаса Гоббса» (1963 г.). Если в отношении такого человека, как Гоббс, речь заходит о маске, личине и иронии, то маньеризм как феномен истории искусства и культуры не должен быть попросту оставлен без внимания. В противном случае возникает опасность, что маска, личина и ирония станут поводом для нравственного возмущения и обвинений в преступлении. Это вовсе не мелочь — желание понять великого мыслителя именно такой эпохи лучше, нежели он себя сам понимал.

Кроме того, следует упомянуть о некоторых учениях церковной истории и некоторых авторах периода Реформации, чья конструкция соотношения между незримой христианской церковью и зримой мирской властью столь сильно напоминает Гоббса, что уже едва ли возможно изымать последнего из тех рамок, в которых происходило развитие протестантского государственно-церковного права, и рассматривать его изолированно, как некого монструозного уникума и зловещего субъекта. В последние годы в немецкоязычной литературе по церковному праву вновь стали появляться имена таких авторов, как Вольфганг Мускулус (1497–

1563) и Томас Эрастус (1500–1583); о первом говорится в докладе бернского приват-доцента Рихарда Беймлина, опубликованном в юбилейном сборнике Иоганнеса Геккеля (1959 г.), о втором — в статье Иоганнеса Геккеля «Cura religionis, jus in sacra, jus circa sacra» (в юбилейном сборнике Ульриха Штуца, 1938 г.) и в книге Рут Везель-Рот «Томас Эрастус. К истории реформатской церкви и к теории государственного суверенитета» (*Wesel-Roth R.* Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität, Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Baden, Bd.XV, Verlag Moritz Schauenburg, Lahr-Baden, 1954).

У Мускулуса можно обнаружить тезисы, вроде того что cura disponendae religionis[1] и potestas in religione[2] были переданы от Бога Моисею и Иошуа в качестве функций светской власти, а не как sacerdotes[3]. Мускулус предпочитает говорить не о cura, а о potestas мирских властей, каковая есть potestas

[1] Забота о религиозных установлениях (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Власть в делах религии (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[3] Таинства (*лат.*) — *Примеч. перев.*

disponendi, instituendi и moderandae religionis[1]. В 1577 г. его «Общие места» вышли в свет на французском языке, и при интерпретации Томаса Гоббса их нельзя игнорировать, даже если сам он не был знаком с книгой, идеи которой шире распространились только благодаря Эрастусу. Мускулус прежде всего даже проповедникам говорит, что своим саном они обязаны властям, установленным Богом (а не ими) и что они принадлежат массе подданных, как и всякий другой христианин. По словам Рут Везель-Рот, здесь он «до конца довел идею выравнивания всех граждан государства в правовом отношении, в такой степени, в какой ее удалось осуществить только современному государству XIX в». (Op. cit., S.109). Быть может, и Мускулус, и Эрастус с возмущением отвернулись бы от Гоббса, точно так же как и его современники-англикане, зачислили бы его в разряд атеистов или манихеев, как это сделали, к примеру, епископ Бремхол, Александр Росс и другие англикане[2]. Таков уж был XVII

[1] Установление, устроение и управление религиозными делами (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Для политических споров в более узком смысле слова много примеров можно найти в указанной книге Джона Боуля (*Bowle J.* Hobbes and his Critics, London, 1951); живописная картина тогдашней охоты на Левиафана, коей предавались теологи и фило-

век — век Athei detecti[1]. В своих «Athei detecti» отец-иезуит Ардуэн разоблачил как атеистов даже Паскаля и благочестивейших янсенистов. Скептики, просветители и энциклопедисты, подобные Бейлю, Вольтеру и Дидро, легко справлялись со всем этим и без особого труда могли бы принять Гоббса и «гоббистов» в свое общество.

Здесь нам важно понять внутреннюю логику отношения между духовной и светской властью, понять тот трудно поддающийся балансировке в изменчивых исторических обстоятельствах дуализм, в котором перевешивает то духовная, то светская сторона. При этом в рамках протестантизма обнаруживается различие между лютеранским и англиканским церковно-государственным правом, с одной стороны, и теорией и практикой кальвинизма, с другой; различие, которое, по-видимому, отражается еще и в противоречащих друг другу интерпретациях «Левиафана», данных Гудом и Брауном. Как учение и как движение эрастианство было

софы, описана в восхитительной книге Сэмюэла Минца (*Mintz S. I.* The Hunting of Leviathan, Cambridge, 1962), которая, впрочем, по понятным причинам обращена и против тех, кто сегодня наклеивает на Гоббса ярлык атеиста.

[1] Разоблачение безбожников (*лат.*) — *Примеч. перев.*

здесь типичным случаем и своего рода проверочным тестом. Представлять себе административную власть иначе, нежели как неделимое единство,— это для Эрастуса просто абсурд. В своей работе «Социальные теории христианских церквей и групп»[1] Эрнст Трельч называет эрастианство «ответным натиском политических интересов, вызванным давлением со стороны кальвинизма». В сочинении Эрастуса «Разъяснение труднейшего вопроса» («Explicatio gravissimae quaestionis»), опубликованном в Англии посмертно в 1589 г., действительно рассматривается gravissima quaestio[2]: кому принадлежит право отлучать от церкви — церковной общине или светской власти; вопрос, предваряющий проблематику публичной диффамации и общественного бойкота. Эрастус отвечает на него в пользу светской власти. По словам Иоганнеса Геккеля, он «одинаково восхищен единственностью, единством и всесторонностью государственной власти». Такой знаток этого вопроса, как Джон Невилл Фиггис[3], полагает, что «Левиафан» Томаса Гоббса — это «подлинное эрастианство в самом его цвету». Конечно, у эрастианцев нет типичных для Гоббса научно-систематических обоснований и конструкций. Но научность ведь лишь поставляла Гоббсу ту убедительную очевидность, которая была безнадежно утрачена в теологических спорах.

[1] *Troeltsch E.* Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1913, S.736.

[2] Труднейший вопрос (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[3] *Figgis J. N.* The divine right of Kings, 1934, p.318.

«Как самостоятельный элемент общественной жизни политическое в полный голос заявляет о своих властных притязаниях» — так в юбилейном сборнике Ульриха Штуца (1938, S. 285) выразился Иоганнес Геккель, имея в виду Вольфганга Мускулуса. В Англии, после принятия Акта о супрематии 1534 г. и 39-й статьи закона 1562 г., и в Германии, где утвердилось положение церковно-государственного права cujus regio, ejus religio, путь для претворения в жизнь тезисов «Левиафана» был расчищен. О дальнейшем влиянии теорий Гоббса говорит и соответствующее высказывание Трельча (Op. cit. S. 702): в отличие от кальвинистов англикане и лютеране «сумели собрать виноград с терниев Гоббсова учения». Стоило бы попробовать рассмотреть это различие в качестве самостоятельной темы политической теологии. В узких рамках нашей рецензии из ученых XVII в. достаточно указать на Пуфендорфа. Но структурная взаимосвязь обнаруживается даже в XIX и XX вв., у последнего не-

мецкого правоведа, обладавшего глубокими и всеобъемлющими познаниями, лютеранина Рудольфа Зома, который нигде не цитирует Гоббса и, вероятно, даже его не читал. Э.-В. Бекенферде убедительно доказал[1], что социально-политическую действительность своего времени, которую он видел со всей ясностью, Зом сводит к ее принципу, к противоположности между суверенным государством и буржуазно-либеральным экономическим обществом. «Но свести эту действительность к ее принципу,— продолжает Бекенферде,— означало ясно сформулировать ту мысль, которая в качестве модели современного мира подразумевалась уже в теории Гоббса». У Зома можно найти и другие параллели с Гоббсом, но подробное их изложение выходило бы за рамки нашей рецензии. Упомянем здесь, по крайней мере, его статью «Социальные задачи современного государства»[2], поскольку в ней развертывается империалистическая программа разрешения социальных вопросов, а кроме того, прослеживается еще не вполне осознанная, скрытая, но

[1] *Böckenförde E.-W.* Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im XIX Jahrhundert, 1961, S.194–195.

[2] *Sohm R.* Die Sozialen Aufgaben des modernen Staates, Ztschr. Cosmopolis, 1898.

очень тесная взаимосвязь с Фридрихом Науманом и Максом Вебером.

Оба эти момента — маньеризм как феномен истории искусства и культуры и эрастианство как факт истории церкви — могут помочь уберечь интерпретацию «Левиафана» от мифологических анахронизмов, а самого Гоббса оградить от поспешных обвинений. В случае Гоббса упрек в тоталитаризме был бы безоснователен уже потому, что неминуемо оставлял бы без внимания или — что еще более несправедливо — трактовал бы как утонченное мошенничество один существенный и чрезвычайно значимый в истории права элемент его теории государства. Гоббс был духовным отцом современного юридического позитивизма, предшественником Иеремии Бентама и Джона Остина, провозвестником либерального государства закона. Он первым во всей систематической чистоте развил важнейшее для либерального уголовного права положение nullum crimen, nulla poena sine lege. Уже более сотни лет назад Джон Остин с негодованием протестовал против невежества и бесстыдства (impudence) французских, немецких и даже английских критиков, стремившихся сделать Гоббса апологетом абсолютизма. Фердинанд Тённис чествует его как основоположника современного правового государства, и глава

«Об обязанностях тех, кто обладает суверенной властью» в изданных Тённисом в 1926 г. на немецком языке, под заголовком «Естественное право», гоббсовых «Основах» 1640 г. (С. 199–205) в самом деле может рассматриваться как «Манифест правового государства». То обстоятельство, что право собственности становится священным только благодаря закону, но не для законодателя, согласуется не только с мыслью Томаса Гоббса, но представляет собой, к примеру, и точную формулировку последовательно проводимой точки зрения на законное государство, которой придерживался классический комментатор Веймарской конституции Герхард Аншютц. Гоббс заложил основы учения, согласно которому индивидуум и его свобода находятся в конститутивной связи с правом собственности, учения о «посессивном индивидуализме», как его удачно назвал Макферсон[1],— в связи, которая вообще впервые становится возможной только при современном рыночном гражданском обществе. У всех, кто хоть сколько-нибудь знал Гоббса, представление о нем как о «родоначальнике тоталитарного государственного всевластия» давно уже было «не в ходу». Это справедливо подчеркивает Бернард Вильмс в своей рецензии на книгу Кристиана фон Кроков «Социология мира»[1].

[1] *Macpherson C. B.* The political Theory of Possessive Individualism from Hobbes to Locke, Oxford, Clarendon Press, 1962.

С психологической точки зрения, конечно, совершенно понятно, что ужасы современного тоталитаризма дали новую жизнь и устрашающему образу Левиафана, сбив с толку интерпретаторов Гоббса. Но даже там, где мысль несомненно двигалась под суггестивным воздействием этого страха, суждения о Гоббсе расходились в противоположных направлениях. Дело, конечно, обстоит не так, как если бы перед лицом опыта последних десятилетий Гоббс не находил больше восхищенных сторонников. Напротив, под впечатлением Второй мировой войны, во время налетов немецкой авиации на Лондон, выдающийся английский историк Р. Дж. Коллингвуд внес существеннейший вклад в литературу о Гоббсе. Коллингвуд подходит к истолкованию исторических фактов и высказываний как философ, пользующийся логикой вопросов и ответов, чем и вызывает нашу благодарность и уважение. Сознательно следуя «Левиафану» Гоббса, он написал удивительную книгу, озаглавленную «Новый Левиа-

[1] *Krockow C. von,* Soziologie des Friedens, Der Staat, 2, 1963, S.504.

фан»[1]. Мировая история для него — борьба цивилизации против варварства, последним историческим проявлением которого (после сарацинов, альбигойцев и турок) он считает немцев. Гоббс был творцом классической науки о политике. Его идеи должны быть развиты в соответствии с прогрессом сегодняшней науки, что Коллингвуд и пытается сделать в своем «Новом Левиафане». Гоббс всегда остается великим наставником цивилизации в ее борьбе против варварства — Гоббс, «that most English of Englishmen»[2]. Это нужно рассматривать в связи как с политической, так и с социальной жизнью (С. 266). Предисловие к «Новому Левиафану» датировано 16-м января 1942 г. Коллингвуд подчеркивает, что, в отличие от Гегеля, писал свою книгу не при йенской канонаде, а во время немецких бомбардировок Лондона. Гоббсов «Левиафан» остается для него обширнейшим кладезем политической премудрости; только современная война продемонстрировала нам, что «у Гоббса скрыто гораздо больше, чем мы думали».

Несмотря на это, устрашающий мифологический образ Левиафана поспособствовал

[1] *Collingwood R. G.* The New Leviathan. Oxford, Clarendon Press, 1942.

[2] Этот англичанин из англичан (*англ.*) — *Примеч. перев.*

тому, что имя Гоббса стало частью фантастического мифа. Только так я могу объяснить себе то обстоятельство, что столь живой у Гоббса вкус к индивидуалистической свободе можно было попросту игнорировать. Друзей и врагов он различал с позиции индивидуума. В конкретной ситуации своего времени он приходит к выводу, что опасности, угрожающие индивидуалистической свободе со стороны церквей и пророков, серьезнее всего того, чего можно опасаться со стороны светской государственной власти. Мне кажется совершенно невозможным объявить ложью и обманом этот элемент свободы, присутствующий в его концепции законного государства. Никто лучше Гоббса не показал, как в условиях террора конфессиональных гражданских войн мыслящий человек может сохранить свою внутреннюю свободу. И если при этом его поносили со всех сторон, объявляя атеистом и манихеем (гностиком), материалистом и эпикурейцем, то это свидетельствует о независимости его мышления и о подлинности его понимания свободы[1].

[1] Важное замечание по поводу упрека в материализме содержится в гамбургской диссертации Райнера Шпехта «Commercium mentis et corporis» (1964 г.). Один из друзей Декарта, врач Хогеланд, понимал разумную душу как своего рода «сверхтонкую материю». Шпехт по этому поводу говорит:

Для решения нашей задачи — отвести Гоббсу место в духовной истории — остается теперь прояснить самый важный вопрос: какова была его роль в процессе так называемой секуляризации, в прогрессировавшей дехристианизации и разбожествлении общественной жизни. Это был процесс постепенной нейтрализации, завершившейся, в конце концов, методическим атеизмом и «ценностной беспристрастностью» науки и положившей начало эпохе научно-технически-индустриальной цивилизации. Здесь, на своем пике, все эти нейтрализующие процессы внезапно обращаются во что-то неожиданное, что-то совершенно иное, к чему не подойти уже с прежним представлением о «нейтральности» или «нейтрализации». В отношении этого процесса нейтрализации, вершиной коего становится освобожденная от

«Речь идет о позиции, более близкой к Гоббсу, чем к Декарту», и добавляет, что в этой связи не стоило бы, пожалуй, говорить о материализме. Новейшие ассоциации, связываемые с полемическим словечком «материализм», здесь непременно приведут к путанице; картина мира у Хогеланда или Гоббса, трактовавших дух не в дуалистическом картезианском смысле, «преследует, тем самым, иной интерес, нежели тот, что состоит в его отрицании»; см.: *Specht R.* Über Descartes' politische Ansichten, Der Staat, 3, 1964, S.1964 ff.

оков, но отнюдь не нейтральная техника, Гоббс занимает чрезвычайно своеобразное положение. И это кажется мне еще более существенным, чем вышеупомянутые исторические особенности, определенные нами как барокко и маньеризм, эрастианство и либерализм законного государства («посессивный индивидуализм»).

На первый взгляд, Гоббс стоит во главе этого процесса секуляризации или, точнее, нейтрализации. Он хотел дать научное, то есть математико-геометрическое обоснование церкви и государства. Он хотел стать Галилеем политической науки. Поэтому его фигура располагается у самых истоков того процесса, который привел к сегодняшней научной цивилизации. Как с этим дело обстоит в действительности, мы обсудим ниже. Утверждая, что Иисус есть Христос, Гоббс, однако, пробуждает у читателя XIX или XX столетия впечатление, будто он-то как раз и стоял во главе процесса нейтрализации истин религиозной веры. Довольствуясь в отношении того, чтó есть христианство, одним лишь тезисом «Иисус есть Христос», он, по-видимому (по крайней мере, в пределах области распространения христианства), приводит Рим и Женеву, а также многие другие христианские церкви, конфессии и секты к одному общему, нейтральному знаменате-

лю — «Иисусу Христу». В действительности же он не имеет этого в виду. Религиозная целостность и обособленность отдельных христианских церквей у него сохраняется, поскольку основывается на суверенном решении христианского правителя. Таково положение cujus regio, ejus religio, и именно потому речь тут идет не о нейтрализации, а скорее как раз об обратном, а именно о догматическом самоутверждении перед своеобразием собственных мнений противника или сродственника по конфессии.

Эффективная же нейтрализация выглядит совершенно по-другому. Адекватное и аутентичное выражение она не раз тоже находила в межконфессиональной гражданской войне, но еще до Гоббса, и не в Англии, а во Франции времен Варфоломеевой ночи, как, например, в «Гептапломере» Жана Бодена (ок. 1593 г.), хотя и без знаменитой притчи о трех поддельных кольцах. У Бодена все это развертывается эзотерически[1]. Только в «Натане» Лессинга

[1] В религиозном диалоге Бодена «Гептапломер», в начале пятой главы, речь заходит о поддельных яблоках, которыми удается обмануть лютеранина Фридерика, за что его потом высмеивают другие участники диалога. Обычно это увязывали с притчей о трех поддельных кольцах, см.: *Roellenbeck G.* Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei

(1779 г.) содержание выражается экзотерически и становится общим достоянием образованных людей. Притча эта уже не является внутренним христианским делом; напротив, она подвергает нейтрализации христианство в целом, как одну из нескольких теистических религий, вместе с двумя другими книжными теистическими религиями, иудаизмом и исламом, возводя их ко всеобщей вере в Бога. Тезис «Иисус есть Христос» теперь может быть заменен; он может, к примеру, звучать и как «Аллах велик». Начатое можно без труда продолжить, дойдя сперва до всеобщей склонности верить в Бога, а затем и до еще более всеобщей склонно-

Jean Boden, Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd.2 (Gütersloh, 1964, Gerd Mohn Verlag), S.38 (где отрывок об искусственном яблоке назван «изюминкой» «Гептапломера»), S.136 (искусственное яблоко и притча о кольцах). Релленбек не исключает связи с притчей, но подчеркивает: «Очевидно, мы имеем дело с несходством религиозных форм, а не с их сходством, как у Лессинга». И это верно. Возможно, Боден не упоминает притчу о трех кольцах из предосторожности, то ли потому, что как юрист он был чувствителен к такому методу обмана, то ли потому, что в те времена (1593 г.) она еще слишком напоминала рассказы о трех великих обманщиках. В любом случае, осторожность была уместна, даже в таком эзотерическом сочинении, как «Гептапломер».

сти к вере. Только таким путем возникает средство безграничной унификации, бесконечно более эффективное, чем гоббсов тезис об Иисусе Христе.

Внутренняя логика такого процесса нейтрализации очевидна. Ее неопровержимость растет с каждой следующей ступенью, пока не достигает абсолютной нейтральности, присущей, по-видимому, ничем не стесняемой технике. Если уж нам удается подделать три кольца с такой убедительной подлинностью, что настоящее кольцо становится излишним и исчезает из обращения, тогда при всем желании невозможно понять, почему бы со временем не изготовить не три, а тридцать или триста поддельных колец и пустить их все в обращение. Тогда в содержательном отношении от исповедания веры осталась бы, в конце концов, лишь толика ценностной философии. Но что бы в этой связи ни ставилось в упрек поносимому Томасу Гоббсу — хитрость или цинизм, бесовская ирония или дьявольское притворство,— все же он был далек от намерения подделывать подлинное кольцо. Его тезис о том, что Иисус есть Христос, касается самой сути апостольской проповеди, в нем фиксируется как историческая, так и керигматическая тема всего Нового завета. Quis est mendax nisi is, qui negat quoniam Jesus est Christus[1] (1 Иоан., 2, 22)?

Ганс Барион

Ни Гуд, ни Браун не обратили внимания на ту существенную взаимосвязь, о которой напоминает римско-католический теолог и юрист, специалист по каноническому праву, Ганс Барион[2]: именно на то, что «Гоббс, с его мифологическим образом Левиафана, фактически лишь переворачивает с ног на голову иерократическое средневековое учение о Societas Christiana[3]», и что остается открытым вопрос, «действительно ли Гоббс намеревался выдвинуть политическую альтернативу иерократическому учению о corpus[4], развитому его соотечественником, Иоанном Солсберийским».

У Бариона этот вопрос возникает в завершение длительной дискуссии по поводу доклада ученого-иезуита Ф. Кемпфа «Папская власть в средневековом мире». В своем докладе Кемпф

[1] Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] *Barion H.* Savigny-Zeitschrift, Kan. Abt., Bd.46, 1960, S.500.

[3] Христианское общество, христианское государство (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[4] Тело (*лат.*) — *Примеч. перев.*

полемизирует с книгой Аллмена «Развитие папской власти в средние века» (Лондон, 1955), в которой проводится тот взгляд, что монистические притязания иерократии (направленные против дуализма независимой светской власти) имели место уже с момента падения Западной Римской империи, то есть с V в., и возобладали вовсе не в эпоху высокого средневековья, отмеченную уже притязаниями на универсальную власть, знаменитым свидетельством коих стала булла Бонифация VIII «Unam Sanctam»[1] от 18 ноября 1302 г.

Та интерпретация «Левиафана», которая стремилась бы соответствовать истокам учения Томаса Гоббса, должна постоянно иметь в виду, что Гоббс хотя и использует аргументы новой науки, но лишь потому, что в противоборстве теологических контроверз всякая иная возможность убедительной аргументации была утрачена. Цель Гоббса — не математика и не геометрия; он ищет политическое единство христианского сообщества, хочет добиться прозрачности в структуре понятийной системы «материи, формы и власти государства церковного и гражданского». Его духовно-историческое свершение не имеет естественно-научного характера. Он не был ни великим математиком, ни физиком, ни философом — теоретиком этих естественных наук. Его научный труд целиком относится к philosophia practica[1]. Он понял, что всякое разногласие между духовно-церковной и светско-политической компетенцией становится *политическим* разногласием в тот момент, когда возводится на уровень вопроса о конкретном самоутверждении, и потому разрешается оно не установлением сколь угодно тонких различий между «духовным», «светским» и «смешанным» (res mixtae) правлением, а только формально, то есть ответом на формальный вопрос: Quis judicabit?[2]

Все метафизические, морально-теологические, естественно-правовые и канонико-правовые дистинкции, предложенные римской церковью, в конечном итоге, всегда отвечали на этот вопрос в том смысле, что именно духовной власти, как власти наивысшей, подобает решать в деле Quis judicabit. Прежде всего, различие между прямыми и косвенными задачами духовной власти на практике означало, что власть эта принимала решение, как только ее экзистенциальный интерес к тому или иному конкретному предмету оказывался достаточно

[1] «Единую святую...» (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[1] Практическая философия (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Кто будет судьей? (*лат.*) — *Примеч. перев.*

силен. Эпохальное значение Томаса Гоббса заключается в том, что он в ясных понятиях постиг чисто политический смысл притязаний духовной власти на решающее слово. С беспримерной прямотой он перевел этот вопрос в формальную плоскость и не позволил ученым дискуссиям увести себя в сторону от простой альтернативы суверенного решения. Все смешанные и косвенные варианты он считал прикрытием или просто отсрочкой. Так он понимал косвенное притязание на принятие решений и на монополию в таком принятии, за все средневековье так и не получившие ясного понятийного выражения. Своим учением о суверенитете Жан Боден лишь слегка нарушил эту обширную монополию в аспекте практического права, тогда как протестантские церкви и конфессии либо приходили лишь к вынужденным и временным решениям, либо, когда у них доставало на то политической энергии, попросту следовали римской церкви в ее притязании на монополию в принятии решений. Описание, данное такой ситуации Рудольфом Зомом в третьей главе его «Церковного права» (С. 460–657), озаглавленной «Реформация», вполне соответствует исторической правде, несмотря на известный тезис Зома, что духовная сущность церкви исключает любой, даже церковный правопорядок. Но правильное освещение оно получает только под углом зрения гоббсова «Левиафана», благодаря неумолимо вновь и вновь поднимаемому вопросу: Quis judicabit, кто принимает решение?

Это «Quis judicabit?» и властвует над мышлением Томаса Гоббса. Вопрос этот вновь и вновь возникает в качестве решающей черты, десятки, если не сотни, раз повторяясь, то открыто, в форме вопроса о последней инстанции в принятии решений, то в виде вопроса: Quis interpretabitur?[1] Это вопрос не о субстанции, а о лице или инстанции, осуществляющей интерпретацию в законном порядке, то есть безапелляционно, и потому — безошибочно. Стало быть, он формальный, а не содержательный. Однако он не является научным в смысле математики, геометрии или функционалистского естествознания. Он целиком остается философско-практическим, морально-юридическим и ставится в том же направлении, что и вопрос о суверенном лице, принимающем окончательные решения. «For Subjection, Command, Right and Power are accidents not of Powers but of persons»[2] («Левиафан», гл.XLII).

[1] Кто будет истолковывать? (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Ибо подчинение, господство, право и насилие — это свойства не властей, а лиц (*англ.*) — *Примеч. перев.*

Специфически юридический персонализм Гоббс отличает как от всякого естественно-научного сциентизма, так и от всякого мифологического натурализма. На это настойчиво указывалось уже в 1922 г., в статье «Социология понятия суверенитета и политическая теология» (в изданном Мельхиором Пальи памятном сборнике в честь Макса Вебера, T.II) и в книге «Политическая теология. Четыре главы к теории суверенитета» (1-е изд. 1922 г., 2-е изд. 1934 г.). В контексте настоящей рецензии это указание следует воспроизвести, поскольку невозможно разобраться в путанице опровергающих друг друга интерпретаций «Левиафана», не сохраняя в поле зрения главный вопрос, каковой является вопросом практической философии, и притом вопросом *юридическим*. Для Гоббса философия не была еще всего лишь теорией математического или физического естествознания. Он принадлежит к той традиции мышления, которая в римской церкви развивалась начиная с XI столетия и совершенствовалась частью в теолого-метафизическом, частью в канонико-юридическом направлении. Впоследствии в рамках протестантизма, в англиканстве и в лютеровом учении о начальствующей власти, на протяжении сотни лет обсуждались сцепленные друг с другом пары различий между духовным и светским, внутренним и

внешним, видимым и невидимым, пока у Томаса Гоббса не появилась, наконец, ясная государственная антитеза монополии римской церкви в деле принятия решений. Она и в самом деле является «выражением завершенной Реформации». Это созревший в огне межконфессиональной гражданской войны плод той эпохи, для которой jus reformandi[1] — в аспекте средневековья — стало наивысшей регалией, но в то же время — в аспекте современного государства (именно благодаря этому и возникающего) — и правом суверенитета. Другими словами, это плод особой, *теолого-политической эпохи*.

Путь современного естественного права начинается у Гоббса с необходимого разделения «формального» и «материального». Даже то, что у Канта выглядит преодолением докантовского естественного права, не содержит, как правильно заметил Карл-Хайнц Ильтинг, «ничего, что оставалось бы неизвестным автору „Левиафана“, а напротив, лишь впервые раскрывает всю глубину его философии»[2]. Но

[1] Право вносить изменения (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] *Ilting K.-H.* Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 72. Jg., 1.Halbbd., 1964, S.84–102. Статья Ильтинга убедительна и велико-

Гоббс не был сциентистом в современном смысле этого слова, а значит, не был и сенси-

лепна — вплоть до трех последних страниц, озаглавленных «Метафизический базис: смерть как абсолютный властитель», где проклятому Гоббсу, как и у Дитриха Брауна, предъявляется упрек в «едва прикрытом цинизме» и в «старательно скрываемой неискренности» и где последней части «Левиафана» (Часть IV: О царстве тьмы), содержащей блестящую полемику против тогдашнего теолого-политического врага Англии, против папской римской церкви, приписывается преступное намерение «составить донос» на всю религию и философию как на «царство тьмы», а всю «духовную жизнь человечества принести в жертву огромному Левиафану» (С. 101). Мне кажется, что здесь, на этих трех страницах, философ уступил место теологу. Но и теологу не следовало бы упускать из виду, что Гоббс ни на миг не теряет чутья к проблеме свободы отдельного человека. «Разумность позиции Гоббса, которую часто дискредитируют как тоталитаристскую, проявляется в том, что он постиг фундаментальное значение принципа суверенитета как института правовых гарантий для отдельного человека, института его защиты», пишет Гюнтер Рормозер (*Rohrmoser G*. Hegels Lehre vom Staat und das Problem der Freiheit, Der Staat, 3, 1964, S.403). В конце концов, даже «посессивный индивидуалист» (Макферсон), на свободном рынке реализующий свою рабочую силу как свою собственность, не является «тоталитаристом».

монистом, приверженцем индустриализма и технократии. Тот, кто считает современный сциентизм причиной современного тоталитаризма, и на этом основании обвиняет Гоббса в том, что он стал интеллектуальным провозвестником тотального государства, не справедлив по отношению к нему. Прежде всего это касается книги Ж. Вьялату (*Vialatoux J*. La Cité de Hobbes. Théorie de l'Etat Totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation, Paris-Lyon, 1935). Вьялату видит в Гоббсе (С. 169) наследника легистов Филиппа Красивого и Людовика Баварского — Ногаре и Оккама. Сами по себе эти взаимосвязи давно известны. Вьялату использует их в целях полемики, чтобы с римско-католической точки зрения разоблачить Гоббса как приверженца тоталитаризма. Взаимосвязи-то действительно существуют, но их нельзя так уж запросто использовать в полемике или апологетике. Столь же недостаточно исторически зафиксировать их и затем вращать калейдоскоп исторических вариаций. Само собой разумеется, что Гоббс хотел противопоставить иерократическому учению римской теологии о «теле» «государственную альтернативу». Но в этом начинании он обнаружил, что над всем властвует вопрос Quis judicabit? Его следует признать осевым вопросом всей мыслительной системы Гоббса и, в ча-

стности, поставить в центр его практической философии[1]. Всякая иная расстановка превращает его высказывания в ответы на совершенно другие вопросы, не те, которые он задавал себе сам. Это грешит против принципа логики вопросов и ответов и делает интерпретацию Гоббса подверженной непреодолимой суггестии, исходящей как раз-таки из впечатляющего мифа о Левиафане.

Только таким путем Вьялату мог сделать «Левиафан» Томаса Гоббса источником современного сциентизма, позитивизма и натурализма, предвестием социологии Эмиля Дюркгейма с ее притязанием на монополию научности, на которую затем, в свою очередь, возлагается ответственность за тоталитаризм. Это было в 1935 году. Спустя несколько лет Симона Вейль и вовсе объявила причиной тоталитаризма современную научность, правда, ссылаясь не на Гоббса, а попросту на свое знание о том и другом, о современной научности и современном тоталитаризме, с коими она хорошо знакома по собственному опыту. Жак Мур-

[1] О «кристалле Гоббса» и пяти осях его системы см.: *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen, 1963, Duncker & Humblot, Berlin, S.122. По «гоббсову кристаллу» видно, что позитивизм не исключает трансцендентности (равно как и трансцендентность — позитивизма).

жон[1], хотя он и отклоняет упреки в тоталитаризме, недавно вознес Гоббсу хвалу как первому мыслителю науки политики, как первому ученому-«политологу», чья систематическая строгость и дедуктивная логика соотносятся уже не с теологией и даже не с философией, а как раз с наукой в современном смысле слова.

В действительности Гоббс не был ни сциентистом, ни технократом. Его мышление уже потому в принципе неадекватно и даже несоразмерно эпохе научно-технической цивилизации, что вопрос, подобный гоббсову Quis judicabit?, вообще не касается объективно-технических законов. Функциональность этих объективных законов, сама по себе вполне логичная, элиминирует представление о личном решении, причем происходит это «само собой», согласно ее собственной логике, без самостоятельного принятия каких-либо решений. Говорить в этой области о «решениях» было бы столь же абсурдно, что и считать смену красного и зеленого сигналов светофора на нынешних оживленных улицах рядом «административных актов», то есть решений, чтобы можно было создать их юридическую структу-

[1] *Mourgeon J.* La Science du pouvoir total dans le Léviathan de Hobbes, Annales de la Faculté de Droit de Toulouse, 11, 1963, p.281–417.

ру, встроить в систему традиционного административного права — вещь сугубо антропоморфная и потому совершенно ненаучная.

Если все это очевидно уже в рамках неполитического транспортного права, то насколько же более это справедливо в политической области! При цивилизации, опирающейся на науку, можно вместе с Гельмутом Шельски[1] говорить о «фиктивных решениях политиков», коим сложнейшие объективные закономерности предписывают решать политические задачи. Пусть так. Эти объективные закономерности предписывают те или иные решения, то есть ответы. Но вопросов-то сами они задавать не могут, тем более таких, как гоббсово Quis judicabit? Ни один сколь угодно совершенный кибернетический аппарат не в состоянии, опираясь на свои собственные предпосылки, задать вопрос Quis judicabit? в духе гоббсовой philosophia practica. Применительно к аппарату, выдающему готовые решения и ответы, решающий вопрос Quis judicabit? или Quis interpretabitur? можно уточнить и свести к вопросу Quis interrogabit?[2] Это вопрос о том, кто задает вопросы, кто программирует аппарат, который

[1] *Schelsky H.* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Röln und Opladen, 1961, S.28.

[2] Кто будет спрашивать? (*лат.*) — *Примеч. перев.*

сам по себе не в состоянии принимать никакие решения.

Вопросы, на которые отвечает Гоббс, касаются конкретного исторического противостояния духовной и светской власти, и наши замечания должны пояснить краткое, но весьма содержательное указание Бариона на Иоанна Солсберийского. Любопытно, что Ф. К. Гуд, столь тщательно придерживающийся аутентичного гоббсовского текста, не сделал понятие potestas indirecta темой своего исследования. Ведь тогда он наткнулся бы на вновь и вновь возникающий вопрос Quis judicabit? Quis interpretabitur? То рвение, если не сказать, та ожесточенность, с которой Гоббс борется именно с этим учением о potestas indirecta, объясняется тем, что в нем-то и происходит подлинное помрачение и стирание границ, из-за которых споры не могут умолкнуть. Мимо этого не пройдет никто, кому важно прежде всего понять Гоббса так, как он сам себя понимал. Напротив, Дитрих Браун в уже опубликованной первой части своей книги о «Левиафане» слишком большое внимание уделяет борьбе против Бегемота, символизирующего внутреннюю для Англии евангелическую войну и своей символикой не охватывающего фронт против всемирного врага тогдашней Англии — римской церкви. Ссылка на Иоанна

Солсберийского, о котором не упоминают ни Гуд, ни Браун, может поспособствовать тому, что гоббсову «Левиафану» и содержащимся в нем аутентичным вопросам будет отведено надлежащее место.

Речь при этом идет в первую очередь об учении о potestas indirecta. Гоббс противоборствует ему, выраженному прежде всего в той формулировке, которая в те времена была предложена кардиналом Беллармином. Но то, в какой степени оно было действенным и устраняло дуализм самостоятельных властных инстанций уже в Средние века, становится ясным из того, что термин «косвенное» смог занять главенствующее положение в каноническом праве. Барион цитирует в этой связи (Op. cit., S. 492) Винкентия Гиспануса, который так поясняет формулу non intendimus judicare de feudo (то есть церковь вершит суд не в феодально-правовых, светских делах, а только в делах de peccato, о грехах): «Directe, sed indirecte cognoscendo an peccet, et inducendo ad penitentiam»[1]. Такое понимание potestas indirecta, свойственное высокому средневековью и ставящее дуализм под вопрос, по-видимому, не было дезавуировано

[1] Судим напрямую, но косвенно сознавая грех и побуждая к наказанию (*лат.*) — *Примеч. перев.*

Беллармином. Политическая теология монистического иерократического учения покоится на фундаменте того соображения, что меч светской власти становится излишним, когда люди подчиняются божественной истине церкви (Op. cit., S. 500). Именно это соображение принадлежит к существенным составляющим теории Саресбериенца. Res publica он понимает как единое тело, душой которого являются священнослужители, сжимающими оружие руками — солдаты, а ногами — крестьяне. Этому телу противостоит, далее, другое, единое тело, тело злонамеренных людей, quod ex patre diabolo est[1] (Поликратик, кн.VI, гл.1). Единое тело злонамеренных наглядно изображается с помощью образа Левиафана-Бегемота из книги Иова, причем дальнейших различий между Левиафаном и Бегемотом не проводится. Злонамеренные вместе образуют это крепко сочлененное тело; они взаимно помогают друг другу, «quia convenuerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus»[2].

Это заклинание, вызывающее образ Левиафана, содержится в одном из самых выдаю-

[1] Порождение Дьявола (*лат.*) — *Примеч. перев.*

[2] Ибо сошлись воедино против Господа и против Христа своего (*лат.*) — *Примеч. перев.*

щихся документов борьбы между духовно-церковной и светско-политической властью и заслуживает большего внимания у интерпретаторов Гоббса, чем они до сих пор ему уделяли. Если оно отсутствует в моем очерке истории символа Левиафана (1938 г.), то это пробел, который я здесь не могу восполнить задним числом так, как того заслуживало бы значение такого заклятия, но который нельзя и замалчивать.

Древний политический миф о Левиафане и сегодня еще достаточно могуществен для того, чтобы интерпретации Гоббса отклонялись от своей содержательной темы, а сам Гоббс превращался в мифическую фигуру. Своего первого пика такая мифологизация достигла в середине XIX в. благодаря Огюсту Конту, основателю религии научного позитивизма. Конт возвел философа из Мальмсбери в достоинство отца церкви новой религии и золотыми циратами вписал его имя в святцы научной эпохи. Вторая вершина, достигнутая в противоположном направлении, связана с впечатлениями от современного тоталитаризма. Теперь на Гоббса возложили ответственность за ужасы и непотребства этого тоталитаризма. Можно ли сегодня вновь вернуться к предметному рассмотрению интерпретаций Гоббса, выяснится лишь в ходе дальнейшей дискуссии. Возможно, книга Ф. К. Гуда уже стала обнадеживающим симптомом; возможно, ожидаемая вторая часть книги Дитриха Брауна тоже поможет нам правильно соотнести библейский образ Левиафана с его многочисленными политическими приложениями. Ведь «только гоббсов „Левиафан“ является выражением завершенной Реформации».

СОДЕРЖАНИЕ

Филиппов А. Ф. Критика Левиафана 5

Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса

Предисловие 103

1. Ветхозаветные истоки; христианско-теологическое и иудео-каббалистическое толкование; смысл символа и возможности его воспроизведения у Гоббса 105
2. Левиафан в трудах Гоббса: буквальный текст и история слова 122
3. Левиафан — «смертный Бог», а также суверенное репрезентативное лицо и грандиозная машина 144
4. Формирование грандиозной машины завершается созданием нейтрального, бесперебойно функционирующего технического механизма отдачи приказаний 161
5. Суверенное представительное лицо гибнет от разрыва между внутренним и внешним . . 183
6. Машина законного государства разбивается о плюрализм косвенных инстанций 205
7. Символ бьет мимо цели и теряет свою силу при противоположном истолковании 229

Завершенная Реформация

Френсис Кэмпбелл Гуд 248

Дитрих Браун 257

Ганс Барион 281

Карл Шмитт

Ш 73 Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / Пер. с немецкого Д. В. Кузницына.— СПб.: «Владимир Даль», 2006.— 300 с.

ISBN 5-9900557-2-2

Томас Гоббс считается родоначальником политической философии Нового времени, а его сочинение «Левиафан» — одним из наиболее фундаментальных политико-философских текстов. Загадкой для позднейших исследователей был использованный в заглавии и в строении трактата образ библейского чудовища. Какие ассоциации призван был пробуждать этот древний символ, архетипическая мощь которого заведомо превосходила всякую нужду политической злобы дня? И сумел ли он выполнить функцию, вмененную ему Гоббсом? Книга Шмитта, вышедшая в свет в 1938 году, как и прилагаемая к ней рецензия на ряд работ о Гоббсе, посвящена определению места, которое по достоинству должно быть отведено Гоббсу спустя три столетия после публикации его труда.

Утверждено к печати
Редколлегией серии «Civitas Terrena»

Редактор издательства *Л. Г. Позднякова*
Верстка *Е. Малышкин*

Подписано к печати 22.05.2006. Формат 70×100 $^{1}/_{32}$.
Бумага офсетная. Гарнитура «Антиква». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13.3. Уч.-изд. л. 8.9.

Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ» ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Жан Бофре

«ДИАЛОГ С ХАЙДЕГГЕРОМ» В 4-Х ТОМАХ

Т. I. «Греческая философия»

В разговоре с Хайдеггером метафизика и история метафизики тождественны. И путь, приближение к Хайдеггеру начинается с приближения к грекам, чьему философскому началу и посвящена первая тетрадь «Диалога». Ведь одно дело начать философствовать (взять старт), и совершенно другое — к философствованию приступить (войдя в суть дела). Греки были начинателями в философии, с них и только с них она началась. Но с чего именно они начинали, где их первый вопрос? Эту загадку греческого слова Бофре увлеченно обсуждает, постоянно соотносясь с Хайдеггером, обращаясь к его любимым мыслителям: Гераклиту, Парменид, Платону и Аристотелю.

Т. II. «Новая философия»

Оканчивающаяся рассмотрением тех роковых изменений, которые были связаны с переистолкованием в средневековой философии аристотелевского понятия «энергейи» в значении «акта», первая тетрадь «Диалога с Хайдеггером» продолжается второй, где речь идет об истории и существе метафизики Нового времени. И если дело философии уже для Платона и Аристотеля заключалось в раскрытии истины сущего, то теперь вопрос ставится о сущности самой истины. Новым началом здесь выступает Декарт, для которого истина есть, в основе своей, достоверность. В отличие от философов Нового времени, которые, от Декарта до Ницше, воспринимали все грандиозное предприятие греков уже только как проект достоверности, Хайдеггер рассматривает достоверность и ту надежность, которую она с собой приносит, лишь как особую, картезианскую интерпретацию истины. Следствие, каковым истина была для греков, превращается теперь в начало, в принцип. Там, где восходит и утверждается новый человек, достоверность и метод шествуют рука об руку. Их сочетание называется наукой. Таким образом новая философия превращается в царство наук, от коих она требует прогресса.

Но если метод понимать в современном смысле, то границы государства наук, с их достоверностью, оказываются еще чересчур узкими. Вот из-за чего Ницше противопоставляет научному методу, остающемуся по эту сторону добра и зла, новый методологический проект, проникающий и по ту сторону этого различия, туда, где обе противоположности проникают друг в друга. В этом Ницше развивает и превосходит Декарта, тем самым, скорее, намечая финальный пункт Нового времени, а не раскрывая в нем новые горизонты.

Т. III. «Приближение к Хайдеггеру»

В третьем томе «Диалога с Хайдеггером» европейская метафизика рассматривается в контексте вопрошания самого Хайдеггера. Первые две тетради были посвящены тем изменениям, которым постановка основного метафизического вопроса — о сущем и его бытии — подвергалась в ходе предшествующей истории: в античности, в Средние века и в Новое время. Ход мысли Хайдеггера в деталях прослеживался здесь именно для того, чтобы найти отправную точку для собственного вопрошания, отталкивающегося от трудов тех мыслителей, в слове которых вопрос о бытии получил философское выражение в предшествовавшие эпохи.

Т. IV. «Путь Хайдеггера»

Ведущей и главенствующей темой заключительной тетради «Диалогов» становится тема «забвения бытия» и связанная с ней проблематика нового истолкования истоков и путей всей европейской метафизики. В каком смысле Хайдеггер говорит о том, что бытие было забыто уже Платоном и Аристотелем, святым Фомой и Лейбницем? Они продолжали говорить о бытии, но «на языке сущего»; их мысль направлялась уже не на различие между сущим и бытием, а на вопрос о том, что является наиболее истинным среди сущего. Свидетельства о таком бытии, с которого начинали ранние греческие мыслители, в Новое время сохранились, скорее, не в метафизике, а в искусстве, у таких поэтов и художников, как Гельдерлин и Тракль, Сезанн и Пауль Клее.

Карл Шмитт

Номос земли в праве народов *jus publicum europaeum*

В этой книге речь идет о твердой суше и открытом море, о захватах земли и моря, о порядке и локализации. Речь идет о порядке больших пространств: о межах, границах, территориях, притязаниях, войнах, о земле, на которой мы находим внятные следы разделений, и о море, где никаких следов не бывает. Речь идет о справедливости и праве, ибо право восходит к земле и связано с землей, но также о свободе и предприимчивости, стихией которой является водный простор. В своей последней большой книге Шмитт рисует впечатляющую картину эволюции европейского права в связи с великими географическими открытиями и колониальными захватами. Он пишет о континентальных и морских империях и соединяет в одном изложении правоведение, историю, мифологию и географию. Книга о номосе земли по праву считается одним из шедевров позднего творчества великого немецкого ученого.